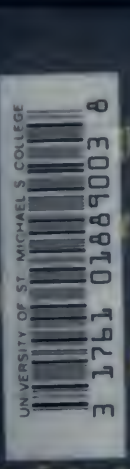

V. Lüfgert

eligion des

Idealismus

ihr Ende

IV.

Das Ende des Idealismus

im Zeitalter Bismarcks

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/diereligiondesde04lt

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen Prof. in Berlin

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

21. Band

Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende
Vierter Teil: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende

von

D. Wilhelm Lütgert
Professor der Theologie in Berlin

Vierter Teil:

Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

SEP 10 1960

Vorwort.

Die Geschichte der Religion des deutschen Idealismus ist mit dem dritten Bande meines Werkes bis zu dem Ziel geführt, das ich in Aussicht genommen hatte. Das Ende des Idealismus ist im Schlußwort skizziert. Das vorliegende Buch führt diese Andeutung aus. Es ist ein in sich geschlossenes, selbständiges Ganzes und wird deswegen auch als solches gesondert herausgegeben. Andererseits schließt es sich unmittelbar an den letzten Band der Geschichte des Idealismus an. Darum wird es gleichzeitig für die Besitzer dieses Werkes als vierter Band ausgegeben. Es behandelt das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts, die religiöse Krisis, die sich aus dem Ende des Idealismus ergeben hat.

Das erste Buch stellt im unmittelbaren Anschluß an das letzte Buch des dritten Teils den Kampf Bismarcks mit der Politik des Idealismus und der Erweckungsbewegung dar und zeigt, wie beide der Realpolitik erlegen sind, wie diese Niederlage auf die Liberalen und die Konservativen zurückgewirkt hat, und wie Idealismus und Erweckungsbewegung durch den Sieg der Realpolitik ihrem Ende entgegengeführt worden sind. Will man die gegenwärtige politische Krisis verstehen, so muß man zurückgehen bis in die Zeit Bismarcks. Die Fehlentwicklung, die die Existenz beider Parteien gefährdet, hat damals begonnen. Beide Parteien suchen sich zu halten, indem sie ihre „weltanschauliche" Grundlage betonen. Daß alle deutschen Parteien auf einer solchen beruhten, ist im dritten Bande bewiesen worden. Sie sehen darin ihr Existenzrecht, das sie verscherzen würden, wenn sie nichts weiter wären als Wirtschaftsgruppen, die eine Interessenpolitik vertreten. Wie sie in diese Richtung in der Auseinandersetzung mit der Politik Bismarcks gedrängt worden sind, das zeigt das erste Kapitel.

Das zweite Kapitel stellt den Kulturkampf dar, und zwar als Weltanschauungskampf. Sieht man ihn von hier aus an, so wird

es klar, daß seine Führung ein schwerer Fehler und sein Ausgang innerlich angesehen eine Niederlage der Bismarckschen Politik war, und zwar gerade nach dem Urteil der Rufer im Streit. Aus den Nachwirkungen dieser verfehlten Politik erklären sich entscheidende Züge der gegenwärtigen politischen Lage. Wenn die Erben der Partei Bismarcks, der Nationalliberalen, in ihren Zielen unsicher geworden sind, und wenn die von Bismarck bekämpfte Partei, das Zentrum, im neuen Deutschland eine ausschlaggebende Stellung gewonnen hat, so liegen die Gründe dafür im Kulturkampf.

Das dritte Kapitel zeigt, warum die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus ins Stocken geraten ist in der Weise, daß weder der Kampf mit dem Sozialismus noch der Staatssozialismus zum Ziele geführt hat. Die beiden Parteien, die Bismarck am schärfsten bekämpft hat, sind trotz ihres inneren Gegensatzes politisch miteinander verbunden, und der Kampf um diese Vereinigung beherrscht das neue Reich. Es wäre oberflächlich, die Gründe dieser schwerwiegenden Tatsache in der Nachkriegszeit oder selbst in der nachbismarckschen Zeit zu suchen. Sie liegen im Zeitalter Bismarcks. Dieser ernsten Erkenntnis darf man sich nicht verschließen.

Wir haben heute eine ähnliche Aufgabe wie die Führer der deutschen Erhebung im Befreiungskampfe. Ihre Größe, die Tiefe ihrer Kritik und die einschneidende Bedeutung der Reform beruht darauf, daß sie den Grund des Zusammenbruches nicht in der unmittelbar voraufgehenden Zeit, sondern in der Politik Friedrichs des Großen suchten. Sie waren tiefblickend genug, nach den letzten Gründen des Niedergangs in den großen Zeiten der Geschichte zu suchen. So genügt es auch heute nicht, nach denjenigen Gründen unserer Lage zu fragen, die in der unmittelbaren Vergangenheit liegen, sondern nach den tieferen Ursachen, die bis in die großen Tage Bismarcks zurückreichen. So wenig die Reformer undankbar waren, wenn sie die Gründe des Zusammenbruches im Staat Friedrichs des Großen suchten, so wenig beteiligen wir uns an der deutschen Unart der Undankbarkeit gegen unsere großen Männer, wenn wir nach den Gründen unserer Lage im Reiche Bismarcks suchen. Die tragische Schuld verteilt sich auf

die beiden Fronten des Kampfes zwischen Bismarck und den deutschen Parteien.

Das zweite Buch stellt die Krisis des geistigen Lebens dar, die mit dem Ende des Idealismus gegeben war. Sie zeigt sich in der Grundlage unserer Bildung in der Schule und ist in der beständigen Unruhe der Schulreform zu spüren. Für das höhere Schulwesen ist die entscheidende Frage die Geltung der Antike für unsere Bildung. Die Umwälzung, die sich damals angebahnt hat, hat heute ihren Höhepunkt erreicht und beginnt sich auszuwirken. Ihre Ursprünge und Motive stellt das erste Kapitel dar.

Das zweite Kapitel schildert den Kampf des Idealismus mit dem Materialismus und seinen Übergang in den westeuropäischen Positivismus. Dieser stand der deutschen Kultur kritisch gegenüber. Als der politische Kampf gegen das deutsche Volk sich zu einem geistigen Kampf gegen die deutsche Kultur steigerte und vertiefte, da besann man sich auf den deutschen Idealismus als den Wesensausdruck der deutschen Bildung. Aber die Schwierigkeit unserer geistigen Lage bestand darin, daß der Idealismus, der uns im Kampfe helfen sollte, schon lange im Kampf mit dem Materialismus sich dem westeuropäischen Positivismus so weit genähert hatte, daß er ihm keinen erfolgreichen Widerstand mehr leisten konnte. Nach der Periode des Materialismus war eine einfache Rückkehr zum alten deutschen Idealismus nicht mehr möglich.

Am merkwürdigsten ist die Steigerung des Pessimismus in der äußerlich angesehen glücklichsten Zeit des deutschen Volkes. Die Stimmung der Völker hängt so wenig vom äußeren Glück ab wie die der Einzelnen. Aber es handelt sich nicht nur um eine Stimmung. Das Kapitel über den Pessimismus beweist, daß er die Auflösung der idealistischen und der mit ihr verbundenen christlichen Ethik vorbereitet hat. In der Regel sieht man die Vorstufe dieses Kampfes im Darwinismus. Der Anfang des dritten Buches zeigt, in wie weit dies richtig ist.

Auch Nietzsche ist, wie die Darstellung zeigt, zum Moralkritiker nur dadurch geworden, daß er den Pessimismus nicht etwa abgestoßen, sondern so überboten hat, daß er ihn als Grundlage seiner Weltanschauung festhielt. Auch die positivistische Periode seines Denkens

bleibt unverstanden, wenn man sie, wie das meist geschieht, als eine Episode auffaßt, die er hinter sich gelassen hätte. Sie ist vielmehr der Anfang und die Grundlage seiner Moralkritik und ist insofern ein weiterer Beweis dafür, daß das deutsche Denken in den Positivismus hineingeglitten war. Pessimismus, Positivismus und Antike haben in dem eigentümlichen Bunde, in dem Nietzsche sie vereinigt hat, nach seiner Absicht die christliche, in Wirklichkeit aber die idealistische Moral aufgelöst.

Popularisiert wurde diese Tendenz durch die belletristische Literatur; dies ist der Sinn der Literaturrevolution der 80er und 90er Jahre. Auch sie steht, wie die Darstellung beweist, in innerlichem Zusammenhang mit dem Zeitalter Bismarcks. Daß aber Nietzsches Wille zur Macht im schroffen Gegensatz zur Bismarckschen Machtpolitik stand, braucht nur deswegen betont zu werden, weil eine völlige Verständnislosigkeit dem deutschen Geistesleben gegenüber beides zum Zweck der Polemik miteinander verbunden hat.

Meine Darstellung ist zuweilen so mißverstanden worden, als wenn ich in der Erweckungsbewegung eine dem Idealismus überlegene Tendenz sähe und damit die Richtung, in der die Überwindung der Krisis gesucht werden müßte. Aber schon die bisherige Darstellung hatte gezeigt, daß die Erweckungsbewegung aus derselben Wurzel wie der Idealismus entstanden war. Daraus ergibt sich, daß sie nicht imstande war, den Idealismus zu überdauern und zu überwinden. Den abschließenden Beweis dafür, daß in Theologie und Kirche diese beiden verschwisterten Bewegungen am Ende des 19. Jahrhunderts abgelaufen waren, und daß die kirchliche und theologische Krisis der Gegenwart damit zusammenhängt, bringt der Schluß des Buches.

Wenn es richtig ist, daß die Kulturen und Nationen sich in einem Kreislauf entfalten wie die Pflanzen, so ist es nicht wahr, daß diese Entwicklung mit dem Verwelken endigt. Die Pflanze erzeugt eine Frucht, die wieder Same ist und ihr Leben fortsetzt. Wie in der Natur, so geht es auch in der Geschichte. Alles Wachstum ist eine Verjüngung, ein Rückgriff auf den Anfang. Die Entwicklung endigt wieder mit dem Samen, aus dem sie hervorgegangen ist. Nur vollzieht sich dieser Prozeß in der Geschichte

nicht automatisch, sondern durch den bewußten Willen des Menschen und darum nicht ohne Einsicht in die Gründe des Verfalls. In der Zeit, die dieser Band darstellt, liegen in jeder Beziehung die Gründe unserer heutigen Lage, unserer Schwäche und unserer Kraft. Je tiefer der Ernst ist, mit dem man dies erkennt, um so sicherer ist die Hoffnung, daß unser Volk auch diesen Zusammenbruch überwinden kann, wie den am Anfang des 19. Jahrhunderts.

Die Zeit vom Ende des Jahrhunderts bis zur Gegenwart kann geschichtlich noch nicht dargestellt werden. Denn die Geschichte läßt sich immer nur rückschauend von einem erreichten Ziele aus verstehen. Der Krieg und die Revolution bedeuten aber geistesgeschichtlich keinen Abschluß. Denn alle Bewegungen, die nach dem Kriege und durch die Revolution hervorgetreten sind, waren unter der Oberfläche schon verborgen und sind durch Krieg und Revolution nicht geschaffen, sondern nur beschleunigt und zutage getreten, aber noch nicht zur Reife und ans Ziel gebracht. Darum gehören sie in eine geschichtliche Darstellung nicht hinein.

Die erste Bedingung für die Heilung ist eine richtige Diagnose. Mehr wollte dieses Werk nicht leisten. Die Aufgabe, die uns damit gestellt ist, deutet das Schlußwort an. Für einen hoffnungsvollen Blick und einen sicheren Weg in die Zukunft braucht man nicht mehr als eine klar erkannte Aufgabe, und diese ergibt sich aus dem Verständnis der Geschichte.

Berlin, August 1930.

Lütgert.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Erstes Buch: Das Versagen des Idealismus im öffentlichen Leben 3—140

Erstes Kapitel: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf mit der Realpolitik . . . . . 3—49

Bismarcks Erziehung 3. — Die Schule 4. — Die Universität 5. — Die religiöse Entwicklung 8. — Die Bekehrung 9. — Stellung zur Kirche 12. — Politik und Christentum 13. — Politik und Moral 17. — Befreiung von der Politik der Erweckungsbewegung 19. — Gegensatz der Konservativen 21. — Das allgemeine Wahlrecht 26. — Die Konservativen und das Wahlrecht 28. Die Liberalen und das Wahlrecht 30. — Constantin Frantz und Lagarde als Kritiker Bismarcks 31. — Bismarcks Einfluß auf das geistige Leben des deutschen Volkes 42. — Das Staatsbewußtsein 44. — Bismarcks Einfluß auf die Geschichtsschreibung 45.

Zweites Kapitel: Der Kulturkampf . . . . . 49—89

Motive und Ziele des Kampfes 49. — Das protestantische Kaisertum und der Katholizismus 52. — Der Kampf als politischer und als kirchlicher 54. — Die protestantischen Theologen und der Kulturkampf 58. — Die Nationalliberalen und die Altliberalen 62. — Die Bedeutung des Hegelschen Staatsbegriffs im Kulturkampf 63. — Idealismus und Kulturkampf 67. — Wissenschaft und Katholizismus 71. — Die Zurückhaltung der evangelischen Kreise 73. — Der Kampf gegen die protestantische Orthodoxie und Kirche 74. — Katholizismus und Sozialdemokratie 78. — Die Ergebnisse des Kulturkampfes 80. — Beurteilung des Kampfes im Auslande 82. — Bismarcks Kampfesweise 85. — Bismarcks Bundesgenossen 86. — Die Spaltung der Kampfesfront 88.

Drittes Kapitel: Idealismus und Erweckungsbewegung in Auseinandersetzung mit dem Sozialismus . . . . 89—140

Die Bedeutung der sozialen Frage und Aufgabe 89. — Der christliche Sozialismus 91. — Victor Aimé Huber 93. — Wichern und die innere Mission 99. — Ketteler 103. — Adolf Wagner und der Kathedersozialismus 107. — Treitschke gegen den „Sozialismus und seine Gönner" 110. — Schmoller gegen Treitschke 114. — Luja Brentano gegen Treitschke 119. —

Seite

Stöcker 122. — Rudolf Todt 127. — Uhlhorn gegen den christlichen Sozialismus 128. — Bismarcks Staatssozialismus 131. — Das Stocken der Sozialreform 136. — Theodor Lohmanns Urteil über den Staatssozialismus 136. — Das Scheitern des Idealismus und der Erweckungsbewegung an der sozialen Frage 139.

Zweites Buch: Das Erlöschen des Idealismus und der Erweckungsbewegung im geistigen Leben . . . . . 141—298

Erstes Kapitel: Die Zurückdrängung der Antike in der höheren Bildung . . . . . 141—173

Die Bedeutung der Antike für die höhere Bildung 141. — Der Streit über das Verhältnis von Antike und Christentum 143. — Der moderne Realismus und der Klassizismus 146. — Die realistische Auffassung der Antike 150. — Lagardes Kritik des humanistischen Gymnasiums 152. — Nietzsches Kritik der höheren Bildungsanstalten 154. — Die Schuld der Philologen an der Kritik des Klassizismus 163. — Die Verstimmung der Jugend gegen die Schule 166. — Die Kritik der Gebildeten an der Schule 169.

Zweites Kapitel: Die Auseinandersetzung des Idealismus mit der Naturwissenschaft und der Sieg des Positivismus 173—223

Die Verbreitung des Materialismus im Volk 173. — Das Selbstbewußtsein der Naturwissenschaftler 175. — Der Darwinismus 176. — Das Schöpfungsproblem 178. — Die mechanische Naturanschauung 179. — Die Willensfreiheit 181. — Der Entwicklungsgedanke in der Geschichtsphilosophie 184. — Ungelöste Probleme: Du Bois Reymond und Helmholtz 188. — Fechner 193. — Trendelenburg 202. — Dilthey 208. — Eucken 219.

Drittes Kapitel: Der Pessimismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts . . . . . 224—298

1. Der deutsche Pessimismus . . . . . 224—255

Verstimmung des deutschen Volkes nach 1871 224. — Ausbreitung des Pessimismus 229. — E. v. Hartmann und sein Publikum 230. — Wilhelm Raabe als Pessimist 238. — Theodor Fontanes Pessimismus 241. — D. v. Liliencron 245. — Eugen Dühring als Pessimist und als Kritiker des Pessimismus 247. — Fr. Th. Vischers Kampf gegen den Pessimismus 251. — Die Wirkung des Pessimismus in der höheren Gesellschaft 253.

2. Der europäische und der deutsche Pessimismus . . . 255—298

Der internationale Pessimismus 255. — Holland: Multatuli 257. — Frankreich: Amiel 258. — Das Verhältnis des Pessimismus zur Natur 260. — Das Interesse an der Psychologie 263. — Bestreitung der Willensfreiheit 266. — Krankhaftes 269. — Die Ehe und das sexuelle

Seite

Problem 271. — Carlyles Überwindung des Pessimismus 274. — Tolstoi als Pessimist 276. — Ibsens Gesellschaftskritik 280. — Die Geschichtsanschauung: Carlyle und Taine 281. — J. Burckhardt 283. — Kierkegaard 286. — Der tatenlose literarische Charakter des Pessimismus 287. — Die Kritik der Kirche: Kierkegaard 289. — Ethischer Pessimismus 292. — Die Unmöglichkeit der idealistischen Ethik 296.

Drittes Buch: Die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Ethik und der Kirche . . . . . 299—443

Erstes Kapitel: Die Auflösung der idealistischen Ethik . . 299—363

1. Darwinismus und Sozialismus . . . . . 299—311

Der Pessimistische und der sozialistische Gegensatz gegen die christliche Ethik 299. — Die Darwinistische Ethik 300. — Die Debatte über Darwinismus und Sozialismus 302. — Die Zurückhaltung der Sozialisten gegenüber dem Darwinismus 304. — Verbindung des Darwinismus mit der traditionellen humanen Moral 306. — Herbert Spencer als Darwinianer und sein Gegensatz gegen den Sozialismus 308. — Der antisozialistische Charakter der darwinistischen Ethik in Deutschland 310.

2. Nietzsche . . . . . 312—347

Nietzsche als Kulturkritiker, sein Ausgang von Schopenhauer 312. — Sein Klassizismus 314. — Der ästhetische Maßstab der Kritik 316. — Sein Gegensatz gegen die deutsche und seine Vorliebe für die romanische Kultur 317. — Sein Anschluß an die Slawen 319. — Seine Entwicklung 320. — Der Übergang zum Positivismus 322. — Die Moralkritik und der Kampf gegen den Idealismus 323. — Die Kritik der christlichen Ethik 327. — Die neue Moral und der Wille zur Macht 329. — Der Heroenkultus und der Übermensch 330. — Der Gegensatz gegen den Staat und der Sozialismus 332. — Der Versuch, den Nihilismus zu überwinden 334. — „Gott ist tot" 337. — Die Überwindung des Wahrheitsgedankens 338. — Die Idee der Willensfreiheit 340. — Die Religionspsychologie 340. — Die Kritik des Christentums 341. — Der Kampf gegen das christliche Keuschheits- und Demutsideal 342. — „Der Gekreuzigte." Die Psychologie Jesu 344. — Nietzsche und Marx 346.

3. Die Literaturrevolution am Ende des 19. Jahrhunderts 347—364

Die Literaturrevolution von 1888 347. — Der neue Realismus 348. — Der Kampf gegen den Klassizismus und Hellenismus 350. — Zola 352. — Der Sozialismus 353. — Der Naturalismus 355. — Der Eindruck der naturalistischen Literatur 359. — Die zunehmende Gleichgültigkeit des Volkes gegen die Literatur 362.

Seite

Zweites Kapitel: Die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Theologie . . . . 365—407

Der Unterschied der beiden Theologien 365. — Der apologetische und vermittelnde Charakter der Theologie 366. — Der Gegensatz gegen die Theologie 369. — Die Auffassung des Paulinismus 370. — Das Alte Testament 372. — Die Leben-Jesu-Forschung 374. — Die Auffassung des Urchristentums 378. — Der Gegensatz gegen die paulinische Rechtfertigungslehre 380. — Das Verhältnis der Theologie zur reformatorischen Vernunftkritik 382. — Die Gründung der Erweckungstheologie auf die Lehre von der Sünde und das Gewissen 384. — Der Gegensatz der beiden Theologien 387. — Ritschl 388. — Die protestantische theologische Ethik 397. — Die Unzulänglichkeit der Ethik 399. — Die Einflußlosigkeit der Theologie auf das Volk 400. — Die Rückwendung zur reformatorischen Theologie 402. — Kähler 402. — Der Historismus 404. — Harnack 404. — Die Bibeltheologie — Schlatter 406.

Drittes Kapitel: Die Kirche, die Gebildeten und das Volk 407—443

Die religiöse Haltung des Volkes im Kriege 1870 407. — Der religiöse Niedergang nach dem Kriege 410. — Die Entkirchlichung der Gebildeten 414. — Die Stellung des Volkes zum Pfarrstande 420. — Die kirchliche Predigt 422. — Der Konfirmandenunterricht 425. — Die Seelsorge und der Einfluß der Ärzte 426. — Die Entkirchlichung des Volkes 427. Der Religionsunterricht an den höheren Schulen 429. — Die Studentenschaft und die Universitäten 431. — Die Ehe in den höheren Kreisen der Gesellschaft 433. — Die Gründe der Entchristlichung des Volkes 435. — Die Entchristlichung des Volkes und die Sozialdemokratie 436. — Die Wirkung des Staatskirchentums auf das Volk 439. — Ahnungen und Weissagungen 441.

Schlußwort . . . . . 443—458

Die Selbstzersetzung des Idealismus 443. — Die ursprünglichen Motive des Idealismus 447. — Idealismus und Reformation 448. — Der Idealismus und die Natur 451. — Der Idealismus und die Geschichte 452. Das Ende der Erweckungsbewegung 453. — Die positive Kehrseite der Auflösung des Idealismus 456.

Anmerkungen . . . . . 459—480

Vierter Band

Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks

Erstes Buch:

Das Versagen des Idealismus im öffentlichen Leben.

Erstes Kapitel:

Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampfe mit der Realpolitik.

Bismarck hat durch seine politische Führung im deutschen Volke den Idealismus zurückgedrängt und damit im öffentlichen Leben Deutschlands die Richtung auf den Realismus vollendet, die sich im geistigen Leben, in Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst seit den Revolutionen von 1830 und 1848 allmählich angebahnt hatte.

Er stand durch seine Erziehung wie der größte Teil des Landadels, aus dem er hervorgegangen war und der seine Bildung nicht vorzugsweise den Universitäten zu verdanken hatte, dem deutschen Idealismus innerlich fern.[1]) In religiöser Beziehung war er in seinem Elternhause unter dem Einfluß des Rationalismus aufgewachsen. Die Religion seines Vaters war der Vorsehungsglaube der deutschen Aufklärung. Seine Mutter hielt sich von der Kirche fern und las für sich selbst Zschokkes Stunden der Andacht, das klassische Erbauungsbuch des deutschen Rationalismus. Damit verband sie, wie das im Adel so häufig war, eine ausgesprochene Neigung für den mystischen Okkultismus, durch welchen die rationalistischen Kreise der höheren Gesellschaft ihrer verdünnten Religion einen trüben Zusatz gaben.[2])

Eine eigentümliche Fügung hat es gewollt, daß der größte deutsche Staatsmann ein Konfirmand Schleiermachers, des Begründers der modernen Theologie, wurde: er wurde damit nicht zu seinem Schüler. Durch die Worte, in denen er selbst in seinem

Werbebrief über seine Stellung zum Gebet nach der Konfirmation spricht, könnte man auf den Gedanken kommen, daß die Zweifel des Knaben unter dem Einfluß ähnlich klingender Gedanken Schleiermachers entstanden seien; aber der Anklang ist zufällig. Der Konfirmandenunterricht Schleiermachers ist spurlos an dem jungen Bismarck vorübergegangen.[3]) Der große Theologe hat diesem seinem bedeutendsten Schüler nach keiner Richtung hin einen erkennbaren Eindruck gemacht. Im Gegenteil: es wiederholte sich das in der modernen Zeit so häufige Schauspiel, daß gerade nach der Konfirmation der jugendliche Mensch sich innerlich und äußerlich von der christlichen Erziehung und christlichen Sitte abwendet.

Wie der kirchliche Religionsunterricht, so hat auch das humanistische Gymnasium keine tiefergehende Bedeutung für Bismarck gewonnen. Er verdankt ihm weder seine christliche Überzeugung noch seine politische Richtung, beides ist durch seine Schulerziehung nur erschüttert worden. Verließ er die Schule als Pantheist und „mit der Überzeugung, daß die Republik die vernünftigste Staatsform sei", so war er damit nach seinem eigenen Urteil nur „ein normales Produkt unseres staatlichen Unterrichtes".[4]) Aber auch seine eigenste Aufgabe hat das Gymnasium an Bismarck nicht in besonderem Maße erfüllt. Die Antike ist niemals zu einem wesentlichen Element seiner Bildung geworden.[5]) Er trat zwar später für den Klassizismus ein,[6]) doch lag dem Staatsmann Rom und das Lateinische näher, als der spekulative und ästhetische Zug des Griechentums, der ihm wesensfremd war. Der Humanismus der deutschen Bildung hat ihn äußerlich berührt, aber nicht innerlich gestaltet. Die Renaissance, ihre Kunst und ihre Bildung hatte für ihn nicht die bezaubernde Macht, die sie auf so viele Deutsche ausübt. Das alte und das moderne Italien lag ihm fern. Er war auch in seinem geistigen Leben durch und durch deutsch. Aber äußerlich blieb auch sein Verhältnis zum deutschen Idealismus: weder das Lebensideal noch die Weltanschauung oder die Geschichtsphilosophie des Idealismus hat seine Denkweise nachhaltig bestimmt. Eine wesentliche seine Persönlichkeit gestaltende Bedeutung hat weder die Philosophie noch die Dichtung des deutschen Idealismus für ihn bekommen.

Der ästhetische Zug des Klassizismus, das Interesse an der harmonischen Persönlichkeit und der Schönheit des Lebensstils lag seinem nüchternen Realismus fern. Die ganz antike Mahnung: „Werde harmonisch!“ die ihm ein Jugendfreund vorhielt, war noch dem alten Bismarck unverständlich. Die Neigung zur Reflexion, das psychologische Interesse war seinem natürlichen Empfinden fremd. Der grübelnde, betrachtende, passive Charakter der idealistischen Spekulation widersprach seiner tätigen Natur ebenso wie der des Freiherrn vom Stein. Er hatte nicht das Bedürfnis, sich eine geschlossene Weltanschauung zu bilden, und doch lag in dieser Zurückhaltung kein Zweifel, sondern die Ehrfurcht vor einem für Menschenverstand undurchdringlichen Geheimnis. Der weite Blick und der klare und scharfe Verstand, der ihm eigen war, war die Gabe eines Mannes des Willens und der Tat.

Wie zur Philosophie so stand er zur Dichtung. Die deutschen Klassiker waren ihm bekannt und vertraut, und er liebte es, sie in origineller Weise zu zitieren, aber sie haben seinem Geiste nicht die Richtung gegeben, Goethe, der ihm doch durch seinen Realismus innerlich verwandt war, noch weniger als Schiller, der ihm mit seiner geschichtlichen Anschauung und seiner dramatischen Kunst bis ans Ende seines Lebens näher stand als die Goethesche Lyrik und Naturpoesie.[7])

Denn auch Bismarcks Verhältnis zur Natur war das des Landmannes und Naturfreundes, aber die moderne Naturforschung ist ihm innerlich fremd geblieben. Er stand ihren Ergebnissen mit einer gewissen naiven Skepsis gegenüber. Er dachte nicht naturwissenschaftlich. Sein Realismus stammt so wenig aus der Naturforschung des 19. Jahrhunderts wie aus der modernen Technik und Industrie, die für ihn vielmehr noch am Ende seines Lebens „eine neue Welt“ war. Auch sein Realismus stammt nicht aus der Schule. In seiner tiefsten Eigenart war Bismarck überhaupt kein Zögling der deutschen Schule.

Auch der deutschen Universität hat er seinen geistigen Besitz nicht zu verdanken. Er führte als Student ein Leben, wie es die adlige Jugend seit langem zu führen pflegte. Der Verkehr unter den Alters- und Standesgenossen hatte für sie alle eine weit

größere Bedeutung als der Universitätsunterricht: keiner von Bismarcks Lehrern, kein Historiker und kein Staatsrechtslehrer, hat ihm irgendwie einen tieferen Eindruck gemacht. Keine wissenschaftliche Richtung hat ihn zu ihrem Anhänger gewonnen. Die reiche deutsche Geschichtsforschung, die in seiner Jugend zu erblühen begann, hat ihn weder in historischer noch in staatswissenschaftlicher Beziehung beeinflußt. Weder Hegel noch Savigny oder Dahlmann haben auf seine politischen Anschauungen eingewirkt. Er gefiel sich wie die Mehrzahl seiner Standesgenossen in einer geflissentlichen Nichtachtung der Universitätswissenschaft, die er freilich später selbst nicht mehr gebilligt hat. Daraus erklärt es sich, daß er die Professorenpolitik, wie sie sich in der Paulskirche aussprach, zeit seines Lebens mit besonderer Geringschätzung beurteilte. „Die Politik ist keine Wissenschaft, wie viele der Herren Professoren sich einbilden; sie ist eben eine Kunst, sie ist ebensowenig eine Wissenschaft wie das Bildhauen und das Malen.“[8])

Auffallend ist die innere Verwandtschaft Bismarcks mit der Geschichtsauffassung Rankes. Beide verband der politische Realismus, für den der nationale Selbsterhaltungstrieb und der Kampf um die politische Macht im Mittelpunkt der staatlichen Interessen und darum die äußere Politik über der inneren stand. Ranke verdankt diese Erkenntnis wohl neben seiner Forschung seinem Verkehr mit Gentz. Aus diesem gemeinsamen Ursprung in diplomatischen Traditionen mag sich diese merkwürdige Berührung beider erklären, aber ein direkter Einfluß des Begründers der klassischen deutschen Geschichtsschreibung auf Bismarck läßt sich nicht nachweisen.[9]) Als echter Deutscher hat er sich ausdrücklich anerkennend lediglich über ausländische Historiker öffentlich oder privatim ausgesprochen, bewundernd über Carlyle, dem er Verständnis für die Männer der Tat nachrühmte; voll Interesse in öffentlicher Parlamentsrede über Taine; aber von den großen deutschen Geschichtsschreibern hat mancher seine Antipathie herausgefordert, Sybel nur dadurch seine Zustimmung gefunden, daß er völlig und kritiklos von ihm abhängig wurde. Nur an Treitschkes Geschichtsschreibung, der ihm gegenüber selbständig blieb, hat er später ein lebhaftes Interesse gewonnen.[10]) Aber in seiner

Bildungszeit hat keiner der geistigen, politischen oder religiösen Wortführer, keine der wissenschaftlichen Richtungen seiner Zeit ihn dauernd an sich gefesselt; überhaupt hat er nicht wie die voraufgehende Generation in der Literatur gelebt, wie denn die literarischen Kreise des deutschen Volkes im wesentlichen dem akademisch gebildeten Bürgertum angehörten, während ein zu ausschließliches Eingehen auf literarische Interessen im Adel nicht als vornehm galt. Bismarcks Sprache zeigt denn auch keinerlei literarische Abhängigkeit, wenn man etwa Luthers Bibelübersetzung ausnimmt. Sie ist ihrem Grundcharakter nach von natürlicher Originalität, klar, scharf, anschaulich, bilderreich, kraftvoll im Ausdruck, ohne je in superlative Übertreibungen zu geraten, treffsicher, aber keineswegs volkstümlich im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern stark gefärbt durch die an Fremdwörtern reiche, vom Französischen und Englischen getränkte internationale Diplomatensprache. Seine geistige Eigenart bildete er sich nicht an der Universität, sondern in den Kreisen des Adels, der großen Welt, der Höfe, der Staatsmänner und Militärs, mit denen er verkehrte. Dieser größte Sohn des deutschen Volkes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war kein Zögling des deutschen Geisteslebens aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts, kein Jünger des deutschen Idealismus, im tiefsten Innern kein Zögling unserer Schule oder Universität. Wie der größte Teil des Landadels stand er innerlich außerhalb dieser Kreise in einer eigenen Bildungs- und Gesellschaftsschicht, in höherem Grade noch wie einst der Freiherr vom Stein.

Auch der politische Liberalismus der Burschenschaft blieb ihm in seiner Jugend und bis an sein Ende innerlich fremd. Ein vorübergehender Aufenthalt in Aachen hat ihm die Kreise des westdeutschen liberalen Bürgertums ebensowenig nahegebracht wie die katholische Kirche, deren religiöses Leben er als ostelbischer Adliger niemals wirklich kennen und verstehen gelernt hat. Ebensowenig haben flüchtige Reisen ins Ausland ihn innerlich beeinflußt. Eine geistige Verwandtschaft mit den Angelsachsen läßt sich gleichwohl nicht verkennen. Es ist ein charakteristischer Zufall, daß der erste uns erhaltene Privatbrief in englischer Sprache eine Bitte

um Shakespeares Werke enthält. Shakespeares dramatische Kunst war ihm kongenial, und der Realismus seiner Politik trägt einen Zug des englischen Wesens.

Aus der zeitgenössischen deutschen Literatur ist nur das Schrifttum des philosophischen und theologischen Radikalismus für Bismarck bedeutsam geworden. Er selbst nennt neben unverstandenen Hegelschen Schriften Spinoza, Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer als seine philosophische Lektüre. Er erlebte in seiner Jugend die Auflösung der Hegelschen Schule und die Zersetzung des Idealismus. Die religiöse Krisis, die er durchmachen mußte, zeigt nicht nur individuelle Züge, sondern trägt ganz den Stempel dieser Epoche. Er war ein Kind seiner Zeit.[11]) Auch er wurde wie so viele seiner Zeitgenossen von dem Pessimismus ergriffen, der die Folge der religiösen Zerrüttung war. Aber es ist ganz bezeichnend, daß es nicht der deutsche Philosoph des Pessimismus war, der diesen deutschen Aristokraten ergriff, sondern der englische Dichter des Pessimismus, Lord Byron. Schopenhauer ist ihm fremd geblieben. Richard Wagner war ihm musikalisch und persönlich niemals sympathisch. Die philosophische und künstlerische Ästhetik, mit der der deutsche Pessimismus sich in rein literarischer Weise beschwichtigte, war ihm wesensfremd, während die vulkanischen Ausbrüche, in denen Lord Byron seinen Weltschmerz entlud, seiner gewalttätigen Natur verständlich waren. Der Zug von weltmännischer, vornehmer, hochmütiger Blasiertheit, in der die gebildete Jugend der höheren Stände sich interessant vorkam, diese ansteckende Krankheit der Zeit, erkältete, verdüsterte und verstimmte sein Gemüt, entleerte und vereinsamte seine Jugend. Er war ihm nicht etwa äußerlich aufgepfropft. Wie bei tieferen Naturen, besonders im deutschen Volke, lag im Grunde seines Wesens ein Zug von dunkler Schwermut, die bald in weicher Wehmut ausklang, bald in versöhntem Humor sich auflöste, ähnlich wie bei Luther. Er selbst hat das in Tönen, die deutlich an Byron erinnern, kraftvoll auszusprechen vermocht. „Tief in der menschlichen Natur, ich möchte sagen, in der unbewußten Erkenntnis des irdischen Elends und Jammers und der unklaren, aber mächtigen Sehnsucht nach besseren, edleren Zuständen liegt es wohl, daß

bei nicht ganz leichtfertigen, oberflächlichen Menschen das Hervorheben der Zerrissenheit, der Nichtigkeit, des Schmerzes, die unser hiesiges Leben beherrschen, ... Anklang findet.... Das irdisch Imponierende und Ergreifende, was mit menschlichen Mitteln für gewöhnlich dargestellt werden kann, steht immer in Verwandtschaft mit dem gefallenen Engel, der schön ist, aber ohne Frieden, groß in seinen Plänen und Anstrengungen, aber ohne Gelingen, stolz traurig. Darum kann das, was es außerhalb des Gebietes der Religion für uns Ergreifendes gibt, nicht heiter und zufrieden sein, sondern uns stets nur als Wegweiser dahin dienen, wo wir Frieden finden."[12]) — Jeder individuelle Glaube ist außer der Offenbarung, aus der er entspringt, durch zwei natürliche Bedingungen bestimmt: durch die angeborene und anerzogene Eigenart des Menschen und durch die Not, deren Überwindung sein natürliches Motiv ist. Dieser Ausgangspunkt bestimmt auch die Richtung von Bismarcks Glauben. Es war nicht eigentlich ein klares Schuldgefühl oder Sündenbewußtsein, was Bismarck belastete, sondern das für jene Zeit charakteristische Gefühl der Zerrissenheit, des Unfriedens, welches nach einem inneren Ausgleich und nach Sinn, Zweck und Gehalt für das Leben verlangte. Denn der Pessimismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts bestand in der Verzweiflung am Sinn, Zweck und Wert des Lebens und in der Öde und Langweile, die das Leben entleerte und die Jugend blasiert machte. Bismarck selbst gestand: „Ich war in der Tat schon sehr gealtert, als ich 23 Jahre zählte, jedenfalls unendlich viel blasierter als jetzt, und fühlte mich recht unglücklich, fand Welt und Leben schal und unersprießlich."[13])

So sah es in der vornehmen Jugend jener Tage aus. Die erotischen Erlebnisse, die nach seinen eigenen Andeutungen nicht gefehlt haben,[14]) enthalten keinen Zug von unsauberer Frivolität, die ihm immer ferngelegen hat, sondern die vulkanische Leidenschaft, mit der eine unbändige Natur den inneren Zwiespalt übertäuben will.

Von diesem krankhaften Pessimismus befreite ihn seine Bekehrung. Die radikale Wendung, die er damit erlebte, vollzog sich unter dem Einfluß des pietistischen Luthertums, welches die

Erweckungsbewegung im hinterpommerschen Adel geschaffen hatte.[15]) Die Kreise, in welchen er seinen Glauben fand, standen in ihrer geistigen Eigenart der Romantik nahe. Charakteristisch für ihre Frömmigkeit ist die Verbindung von christlichem Glauben und bräutlicher Liebe. Verlobung und Bekehrung verbinden sich miteinander. Ein literarischer Niederschlag der Geistesart dieser Kreise sind die Romane von Marie von Nathusius. Ihre Helden sind der Adel und die pietistische Geistlichkeit. In diesen Kreisen fand Bismarck seinen Glauben. Man fühlt die Echtheit persönlicher Erfahrung an den Worten, mit denen er den Kern seines Erlebnisses beschreibt. Er bestand darin, daß sich „das erste inbrünstige Gebet ohne Grübeln über die Vernünftigkeit desselben von meinem Herzen losriß. Gott hat mein damaliges Gebet nicht erhört, aber er hat es auch nicht verworfen, denn ich habe die Fähigkeit, ihn zu bitten, nicht wieder verloren." Er hat sie sich durch sein ganzes Leben hindurch erhalten. Seine Bekehrung war nicht nur ein intellektueller Vorgang, sondern eine Erweckung des Gebetes. Er wurde ein Bibelleser, und auch das ist er geblieben. Eine ausgebreitete und eigene Kenntnis der Bibel, wie sie noch die Klassiker gehabt haben, findet sich sehr schnell bei ihm und klingt in der Sprache seiner Briefe wider.[16]) Daß seine Bibellektüre aus der Erweckungsbewegung stammt, zeigt sich unter anderem darin, daß er während seines ganzen Lebens regelmäßig die Losungen der Brüdergemeine las, während die Andachtsbücher, die er z. B. noch im Feldzug 1870 bei sich hatte, lutherisch waren.[17]) Von Bibelerklärungen, wie sie Bismarck in der ersten Zeit las, nennt er ausdrücklich die weitverbreiteten Bibelstunden von Besser, die ebenfalls ausgesprochen lutherisch sind. Die Freudigkeit und Gewißheit des Glaubens an den lebendigen Gott steht neben einer Beugung unter den Willen Gottes, in der sich ein kraftvolles Gottesbewußtsein und die Zucht des Gehorsams ausspricht. „Wenn Gott es so will, so ist kein Murren dabei."[18]) „Wir sind in Gottes gewaltiger Hand kraftlos und hilflos, soweit er selbst uns nicht helfen will, und können nichts tun, als uns in Demut unter Seine Schickung beugen. Er kann uns alles nehmen, was er gab, uns völlig vereinsamen lassen, und unsere Trauer

darüber würde um so bitterer sein, je mehr wir sie in Hader und Auflehnen gegen das allmächtige Walten ausarten lassen."[19]) Mit dem Glauben an Gott überwand er auch den Zweifel am ewigen Leben, der in der Auflösung des Idealismus ein so verhängnisvolles Schwergewicht bekam. Er rühmte sich gelegentlich auch öffentlich, daß er „keinerlei Zweifel über ein zukünftiges Leben" habe. „Er lebte in der Perspektive der Ewigkeit."[20])

Wie die religiöse Verwirrung seiner Jugend, so trägt auch seine Bekehrung in allen ihren eigentümlichen Zügen den Charakter der religiösen Krisis seiner Zeit. Er hat die Wendung nach oben, die sein Leben damit genommen hat, oft und dankbar ausgesprochen. „Ich weiß nicht, wie ich das früher ausgehalten habe; sollte ich jetzt leben wie damals, ohne Gott, ohne Dich, ohne Kinder, ich wüßte doch in der Tat nicht, warum ich dies Leben nicht ablegen sollte wie ein schmutziges Hemde."[21]) Er wirft einen dankbaren Blick auf die Entfernung zwischen sich und seinem früheren Unglauben.[22]) Dieser Dank spricht sich immer wieder aus. „Mir ist die glückliche Ehe und die Kinder, die Gott mir geschenkt hat, wie der Regenbogen, der mir die Bürgschaft der Versöhnung nach der Sündflut von Verwilderung und Liebesmangel gibt, die meine Seele in früheren Jahren bedeckte."[23]) Er hatte damit auch seinen Beruf gefunden. Wie so manche Epoche der Geschichte beginnt auch die Wendung, die Bismarck unserer politischen Geschichte gegeben hat, mit einer Bekehrung. Es entsprach dem Charakter des Kreises, in den er durch sie eintrat, daß die religiöse Wendung sich auch politisch auswirkte. Indem er die müde Gleichgültigkeit seiner glaubenslosen Jugend überwand, trat er kampfeslustig ins öffentliche Leben. Er fühlte sich von Gott an seinen Posten gestellt. „Ich habe es nicht gesucht, der Herr hat es gewollt, muß ich annehmen, und ich kann mich dem nicht entziehen."[24]) „Ich bin Gottes Soldat, und wo er mich hinschickt, da muß ich gehen, und ich glaube, daß er mich schickt und mein Leben zuschnitzt, wie er es braucht."[25]) Mit dem Glauben verband sich sofort ein Pflichtgefühl, mit dem er seinen Beruf als Gottes Auftrag hinnahm. Er sprach das auch öffentlich aus. „Gerade dieser mein lebendiger christlicher Glaube legt mir die

Verpflichtung auf, für das Land, wo ich geboren bin und zu dessen Dienst mich Gott geschaffen hat, und wo ein hohes Amt mir übertragen worden ist, dieses Amt nach allen Seiten zu wahren."[26]) Er faßte seine Bekehrung als eine Berufung zur Wirksamkeit für sein Volk auf und seinen irdischen als einen göttlichen Beruf. Darin lag ein lutherischer Zug seines Christentums. Freilich empfand er auch die Schranken des pietistischen Luthertums, in dessen Kreise er getreten war: die Weltabgeschlossenheit, den Nichtgeist, den passiven Glauben. Er wehrte sich gegen die Zumutung, „sich genau und wörtlich demselben formulierten Bekenntnis anzuschließen", und sah die christliche Gemeinschaft darin, „daß beide in Ernst und Demut forschen und beten, um zum wahren Glauben zu gelangen".[27])

Kleists Christentum war ihm gelegentlich zu tyrannisch und zudringlich, Knaks Predigt zu aufgeregt und sein pietistischer Zelotismus zu weltflüchtig. An Büchsel, dessen Predigten er am liebsten hörte und den er noch im Kulturkampf gelegentlich zu Fabris Befremden allein zu Rate zog, hatte er doch auch manches auszusetzen.[28]) In Frankfurt schloß er sich nicht an die lutherische, sondern gelegentlich an die reformierte Gemeinde an.[29])

Der Pietismus der pommerschen Erweckungsbewegung brachte es mit sich, daß Bismarck von vornherein nicht kirchlich wurde. Wie so viele religiös Angeregte unter den Gebildeten blieb er der evangelischen Kirche gegenüber überwiegend ein Kritiker. Er beurteilte und behandelte den Pfarrerstand nicht anders als den Professorenstand, besonders seit dem Kulturkampf, mit Geringschätzung, während er den einzelnen Geistlichen, die mit ihm in Berührung standen, mit Güte, Vertrauen und Verständnis entgegentrat. Er war durchaus staatskirchlich. Das Oberhaupt der evangelischen Kirche war ihm der König.[30]) So behandelte er sie auch als einen Teil des Staates; aber einen lutherischen Zug hat nicht nur sein Christentum behalten, auch er selbst erinnerte in seiner ganzen Art, mit seiner Kraft und seinen Schwächen die, die ihm persönlich nahestanden, unwillkürlich immer wieder an Luthers Kraft und Trotz.[31]) Dieser lutherische Charakter seines Christentums hat die Art, wie er es mit seiner

Politik verband, unwillkürlich beeinflußt. Er unterschied Christentum und Politik, Staat und Kirche, und empfand diese Unterscheidung als lutherisch.[32]) Dabei galt ihm aber auch der Staat ganz wie Luther als göttliche Institution. Die Anfänge seines politischen Denkens sind noch beherrscht durch die Idee des christlichen Staates, so wie Stahl sie ausgebildet hatte. Damals konnte er noch sagen: „Die Realisierung der christlichen Lehre ist der Zweck des Staates. . . Erkennt man die religiöse Grundlage des Staates überhaupt an, so, glaube ich, kann diese Grundlage nur das Christentum sein." Er war der Meinung, „daß jeder Staat, wenn er seine Dauer gesichert sehen, wenn er die Berechtigung zur Existenz nur nachweisen will, sobald sie bestritten wird, auf religiöser Grundlage sich befinden muß."[33]) Über dem christlichen Staat stand für ihn der König von Gottes Gnaden. Freilich wuchs er bald innerlich über Stahl hinaus. „Noch hat er Perlen für mich," schrieb er schon 1850, „indes die Zeit, wo unsere Wege auseinandergehen, wird doch wohl mit den Jahren kommen, wenn wir's erleben."[34])

Daneben spricht sich von Anfang an der politische Realismus als die natürliche Grundlage seines Wesens unwillkürlich und energisch aus. Die Politik der Romantik lag ihm ebenso fern, wie der Idealismus der Liberalen. Er fand, daß Gerlachs Standpunkt „im Gebiete des Idealismus liege",[35]) während er seine eigene Überzeugung in die Worte faßte: „Die einzige gesunde Grundlage eines großen Staates, und dadurch unterscheidet er sich wesentlich von einem kleinen Staate, ist der staatliche Egoismus und nicht die Romantik, und es ist eines großen Staates nicht würdig, für eine Sache zu streiten, die nicht seinem eigenen Interesse angehört."[36]) Eben darum hielt er Politik und Christentum grundsätzlich auseinander; sein Christentum war nicht das positive Motiv seiner konkreten politischen Entschlüsse, sondern der Hafen, aus dem er auf das Meer der großen Politik auslief und in den er sich wieder zurückzog; er suchte dort Ruhe, Frieden, Gnade und Vergebung, Freiheit von Sorge, Furcht und Zweifel und allen inneren Hemmungen, die die Berufsarbeit hätten stören können. Sein Glaube war ein Standpunkt oberhalb der Leiden-

schaft des politischen Kampfes, die Stille der Ewigkeit, die den Hintergrund des irdischen Treibens bildete und ihm die Kraft gab, es zu ertragen, weil von hier aus alles Irdische vergänglich und wertlos ist. In Momenten leidenschaftlicher Erregung beschwichtigte er sich mit dem Gedanken an die Ewigkeit. „Nach dreißig Jahren, vielleicht viel früher, wird es uns eine geringe Sorge sein, wie es um Preußen und Österreich steht, wenn nur Gottes Erbarmen und Christi Verdienst unsern Seelen bleibt. Ich schlug mir gestern abend beliebig die Schrift auf, um die Politik aus dem sorgenvollen Herzen loszuwerden, und stieß mit dem Auge zunächst auf den 5. Vers des 110. Psalms. Wie Gott will, es ist ja alles doch nur eine Zeitfrage, Völker und Menschen, Torheit und Weisheit, Krieg und Frieden, sie kommen und gehen wie Wasserwogen, und das Meer bleibt. Was sind unsere Staaten und ihre Macht und Ehre vor Gott anders als Ameisenhaufen und Bienenstöcke, die der Huf eines Ochsen zertritt oder das Geschick in Gestalt eines Honigbauern erreicht.“ [37]) Unmittelbare Richtlinien für seine politischen Ziele nahm er daher aus seinem Christentum nicht; er wollte persönlich ein Christ sein und betonte sein persönliches Christentum gelegentlich auch öffentlich, aber es blieb der unausgesprochene Hintergrund seines Wirkens, der immer mehr in die Verborgenheit des persönlichen Lebens zurücktrat, auch wenn Bismarck an den christlichen Überzeugungen mit Bewußtsein festhielt. Sein Christentum gab ihm das gute Gewissen, Vergebung, innere Freiheit vom Urteil der Menschen, die seinem Selbstgefühl entsprach und sich immer mehr im politischen Kampfe zur Gleichgültigkeit gegen die Meinung der Menschen und zur Menschenverachtung steigerte und verhärtete. Wie er sich trotz der inspirierten Intuition, die seinen Mitarbeitern an ihm auffiel, nicht auf die Eingebungen seines Genies verließ und es überhaupt nicht liebte, ins Übermenschlich-Genialische gesteigert zu werden, so wartete er trotz seines Glaubens an die göttliche Leitung der Geschichte wohl auf Gelegenheiten, aber nicht auf Impulse, Einfälle, Fingerzeige oder göttliche Weisungen, er verließ sich nicht, wie Friedrich Wilhelm IV., auf eine göttliche Inspiration, die die Könige leitet. Die Sicherheit des Nachtwandlers, die dem von

fatalistischem Glauben inspirierten Politiker eigen zu sein pflegt, fehlte ihm deshalb: er erwog alle Möglichkeiten und war nie frei von Sorge über die unberechenbaren Folgen seiner Entscheidungen. Er ließ sich durch sein Vertrauen auf die göttliche Leitung die selbständige Überlegung, das Urteil des eigenen Gewissens, die Verantwortung freier und persönlicher Entscheidung nicht abnehmen, um sich durch eine innere Inspiration seines Genius oder seines Glaubens treiben und schieben zu lassen. Die Verantwortung für schwerwiegende Entschlüsse mit weittragenden und unberechenbaren Folgen auf irgendeinen anderen abzuschieben, das galt ihm als das Kennzeichen eines katholischen Gewissens. Sein Pflichtgefühl wurzelte in einem bewußt protestantischen Gewissen.

Deswegen verstieg sich auch sein Glaube an die göttliche Regierung der Geschichte niemals, wie etwa bei Napoleon I., zu der fatalistischen Überzeugung, ein passives Werkzeug Gottes zu sein, er fühlte sich als „Gottes Soldat", der zu gehorchen hat, aber nicht als der Durchgangspunkt eines göttlichen Kraftstroms. Er fand in seinem Glauben auch die Vergebung für politische Fehler. „Im übrigen steigert sich bei mir das Gefühl des Dankes für Gottes bisherigen Beistand zu dem Vertrauen, daß der Herr auch unsere Irrtümer zu unserem Besten zu wenden weiß; das erfahre ich täglich zu heilsamer Demütigung," so schrieb er in dem Augenblick einer entscheidenden politischen Wendung.[28]) In dieser Trennung von Politik und Christentum fand Bismarck auch eine Unterscheidung von persönlicher und politischer Moral, die seinen christlichen Freunden von Anfang an bedenklich erschien. Auch für so ergebene Mitarbeiter, wie Falk und Sydow, behielt Bismarck etwas Unheimliches. Sie empfanden die Unmöglichkeit, seine Taten „vom Standpunkt des normalen Denkens und der normalen Moral zu verstehen und zu rechtfertigen".[29]) Er selbst sah in seinem Beruf die Erlaubnis zum politischen Kampf mit allen Mitteln der Gewalt und List, die das Kriegsrecht erlaubt. Diese, wenn man so will, machiavellistische Politik war nicht eine Verwerfung aller politischen Moral, vielmehr wurzelte sie in einem bewußten Pflichtgefühl dem Volk und Staat gegenüber, in welchem Bismarck mit Friedrich dem Großen innerlich verwandt war. Der Grundsatz, den er dabei

befolgte, läßt sich mit der Formel, daß die Politik die Kunst des Möglichen sei, nur im Gegensatz gegen eine Politik der Grundsätze bezeichnen, die nicht an deren Durchführbarkeit ihre Grenze findet. Aber richtiger wird Bismarcks politische Moral mit der Formel bezeichnet, daß der Staatsmann das Notwendige zu tun verpflichtet ist. Darin lag für Bismarck auch eine Beschränkung, die Pflicht der Selbstüberwindung, der Verzicht auf eine Politik des Ehrgeizes, der die Grenze seiner Pflicht und Kraft nicht kennt, und auch die Verwerfung einer Politik der Rache, des Hasses und der Strafe, eine Entsagung, die er besonders beim Nikolsburger Friedensschluß 1866 bewies. Freilich verkennt man ihn völlig, wenn man kalte Berechnung als den Grundzug seiner Politik ansieht. — Im Gegenteil, er war und blieb ein Mann des leidenschaftlichen Zornes und des heißen Hasses, und nie war seine Härte kalt. Er kannte seinen Fehler und bat Gott, sein „trotziges Herz mit Demut und Frieden zu füllen".[40]) Das Gebot der Feindesliebe blieb dem germanischen Trotz seines Wesens besonders schwer. „Römer 12 habe ich gelesen . . ., es ist ein Kapitel, an dem man recht ermessen kann, wie glaubensarm und bös man ist, speisen wollte ich meinen Feind schon, wenn ihn hungert, aber ihn segnen — das würde doch sehr äußerlich sein, wenn ich's überhaupt täte; Gott besser's!"[41]) Dieser leidenschaftliche Zorn hat sich in den Jahren des politischen Kampfes gestärkt. Sein politisches Wirken war Kampf, und er führte jeden Kampf angriffsweise, mit reizbarer Leidenschaft. Er duldete keinen Widerspruch und ruhte nicht, bis er seine persönlichen Gegner zur Strecke gebracht hatte. Er verschärfte durch den Zorn, mit dem er stritt, die Kämpfe der Konfliktszeit gegen die Liberalen, den Kulturkampf gegen das Zentrum, später auch die Trennung von den Konservativen und Nationalliberalen. So sorgfältig er seine Worte im diplomatischen Verkehr abwog und ihre Wirkungen berechnete, so unbedachte Worte, deren Wirkungen er nicht übersah, sprach er in den inneren Kämpfen. Als Diplomat legte er sich im Bewußtsein seiner Verantwortung in strenger Selbstzucht Zügel an — im politischen Kampf mit seinen Gegnern im Innern ließ er sich zu Beleidigungen hinreißen und behandelte seine politischen Gegner oft genug als persönliche Feinde. Trotzdem

erschien ihm eine Politik, deren Motiv die Rachsucht ist, verwerflich und gefährlich. Auch den nationalen Egoismus kann man nicht als das tiefste Motiv und letzte Ziel seiner Politik und damit als das Gesetz seiner politischen Moral bezeichnen. Er wußte, daß auch der Selbstsucht der Völker Grenzen gesteckt sind, die sie nicht ungestraft überschreiten können, und daß das Unrecht, andere Völker zu verletzen, auch ein politischer Fehler ist. Aber je mehr er selbst Geschichte nicht nur kannte, sondern machte, desto klarer erkannte er, daß das Bestehende darum nicht auch das Berechtigte ist, daß der Staatsmann die Pflicht hat, neue Verhältnisse zu schaffen, damit auch neues Recht zu finden und zu schaffen und altes Recht zu beseitigen. Eben diese Politik war es, die den Konservativen wie den Liberalen als revolutionär erschien. Wenn er dabei alle Mittel der Macht und List gebrauchte, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß er bei allen politischen Entscheidungen überzeugt war, wenn auch nicht juristisch, so doch moralisch im Recht zu sein, weil er das politisch Notwendige tat. Der Ernst schwerer Verantwortung erfüllte ihn. Frivol war er weder im Wort noch in der Tat, im politischen Wirken so wenig wie in seinem Privatleben, wie er frei war von der geschlechtlichen Unsauberkeit, die die höheren Schichten der Gesellschaft auch in seiner Umgebung verseuchte. Auch wenn er in gewalttätiger Form handelte, war er doch überzeugt, zu tun, was durch die geschichtliche Pflicht geboten war. Wenn ihn dieses Bewußtsein politischer Notwendigkeit und Verpflichtung mit Friedrich dem Großen verband, so hatte es doch bei dem König nicht den Hintergrund christlicher Überzeugungen, der bei Bismarck allmählich vielleicht mehr zurücktrat, aber niemals verschwand, sondern sein persönliches Gewissen trug. Darum fehlte ihm auch der Ehrgeiz, der auch nach Bismarcks eigener Vermutung Friedrichs des Großen politische Entscheidungen beeinflußte. Er hatte ein unerschütterliches Selbstbewußtsein, wurde, nach Tiedemanns Urteil auch darin Luther ähnlich, seinen Gegnern niemals gerecht. Er war überzeugt, stets und allein den rechten Weg zu finden, er gestand selten einen Fehler oder ein Unrecht ein, unterschätzte den Rat seiner Mitarbeiter, die er als unselbständige Werkzeuge gebrauchte und verbrauchte. Er verlangte von seinen

Freunden vollkommenes Vertrauen und unbedingte Gefolgschaft in den oft plötzlichen Wendungen, die seine Politik machte, und über deren tiefste Motive und letzte Ziele er auch die Seinigen oft im unklaren ließ. Selbständige Charaktere und originelle Talente hielten es unter seiner diktatorischen Herrschaft nur schwer aus. Er behandelte seine Mitarbeiter sachlich als Werkzeuge und opferte sie bei den Scheidewegen seiner Politik ohne persönliche Rücksicht. Bei solchen Wendungen bekämpfte er seine bisherigen Anhänger mit Schärfe, nacheinander die Konservativen und die Nationalliberalen. Aber im Dienste seiner politischen Ziele wußte er auch persönliche Gegner wieder zu versöhnen, wie Kleist-Retzow und Windthorst, um sie bei einer neuen Kurve seiner Politik zu gebrauchen. Am Ende seines Amtes hatte er sich mit allen Parteien überworfen, und als Ertrag eines Lebens voll Kampf blieb ein Rest von Bitterkeit in seinem Herzen zurück, der sich in seinen Bekenntnissen ausspricht. Trotzdem nahm seine Popularität in den gebildeten Schichten des Volkes und bei der Jugend am Ende seines Lebens zu.

Aber zu der Freiheit von den Menschen, die ihm natürlich war und die durch sein christliches Gewissen nur bestärkt wurde, gehörte auch eine Freiheit von jeder Eitelkeit, von Ehrgeiz und Ruhmsucht. Ehre und Ruhm gehörten zu den Dingen der Welt, die er verachtete, und seine Unabhängigkeit von den Menschen war nicht nur durch sein leidenschaftliches Temperament, sondern auch durch einen bald gütigen, bald grimmigen Humor von kalter Menschenverachtung sehr verschieden. Eine ausgesprochene Abneigung widmete er den Wortführern des öffentlichen Lebens und ganz wie der Freiherr vom Stein den Trägern der Bürokratie. Aber das deutsche Volk kannte und liebte er, ein volkstümlicher Zug war ihm eigen, ein Zug von Einfachheit, Natürlichkeit und Kindlichkeit; alles Überfeinerte, Gemachte und Gesuchte, Gesteigerte und Komplizierte, alle Pose und Phrasenhaftigkeit, die in sich selbst einen Genius, einen Dämon verehrte und von andern verehren ließ, wie sie bei literarischen Größen so häufig ist, lag ihm fern. Wie Luther und so viele große Deutsche vereinigte er häusliche Gemütlichkeit und weltgeschichtliche Großartigkeit miteinander. Der Zug von Blasiertheit,

der sein jugendliches Gesicht entstellte, war völlig überwunden. Auch in seiner Weltanschauung behielt er etwas Einfaches und Kindliches, alles Grübeln und Spekulieren war ihm fremd, auch darin war er dem Freiherrn vom Stein ähnlich. Die Grundlage seines Lebens war keine durchdachte Weltanschauung, sondern ein Glaube, von dem er nach Art der Niederdeutschen wenig sprach, der auch nicht dogmatisch formuliert war, den er aber niemals aufgegeben hat, auch als er sich von den christlich-germanischen Gesinnungsgenossen, in deren Kreis er seine Bekehrung erlebte, um so weiter entfernte, je mehr er selbständig in das politische Leben eintrat. Diese Wendung lag schon im Anfang seiner Laufbahn.

Als Frankfurter Bundestagsgesandter riß sich Bismarck von den politischen Grundsätzen seiner bisherigen Freunde mit Bewußtsein los. Ganz im Sinne der beiden einander bekämpfenden Parteien hatte Leopold von Gerlach ihm geschrieben:[42]) „Es ist nicht zu verkennen, daß nur der zuverlässig ist, welcher nach bestimmten Grundsätzen und nicht nach schwankenden Begriffen von Interesse usw. handelt." Diese Gesinnung teilten die Männer der Erweckungsbewegung mit den Idealisten, die Konservativen mit den Liberalen. Als christlicher Politiker fuhr Gerlach fort: „Das Prinzip, was durch die Revolution, welche die Tour durch Europa machte, der europäischen Politik gegeben wurde, ist das, nach meiner Meinung bis heute gültige." Und er schloß deswegen als echter Konservativer alten Stils: „Mein politisches Prinzip ist und bleibt der Kampf gegen die Revolution." Bismarck dagegen hatte aus der Geschichte gelernt und als Diplomat erfahren, daß es nicht möglich sei, die gesamte äußere und innere Politik dem Prinzip des Kampfes gegen die Revolution unterzuordnen. Er erhob sich damit über den Gegensatz, der das deutsche Parteileben spaltete. An die Stelle einer Politik aus theoretischen Prinzipien trat eine solche nach praktischen Zielen, und zwar nach solchen, die durch die politische Lage gegeben waren. Dieser politische Realismus war ein natürlicher Instinkt, den Bismarck mit Bewußtsein mit seinem Glauben an die göttliche Weltregierung vereinigte und durch alle Wandlungen seiner Lebensgeschichte hindurch festhielt. Er hat noch am Ende seines Lebens[43]) diesen

realistischen Charakter seiner Politik, im Gegensatz zu jeder anderen Politik, die in der Befolgung starrer Grundsätze besteht, mit voller Klarheit zum Ausdruck gebracht. Die politische Tat folgt nicht aus allgemeinen Prinzipien, sondern aus der geschichtlichen Lage. Sie ist deshalb keine logische und exakte Wissenschaft, sondern „die Fähigkeit, in jedem wechselnden Moment das am wenigsten Schädliche oder das Zweckmäßigste zu wählen". Dieser Realismus in seinem Gegensatz zum theoretischen Doktrinarismus, stand mit seinem Gottesglauben in festem Zusammenhang. Seine Mitarbeiter erkannten klar, daß seine Politik aus seiner Weltanschauung stammte.[44]) Sie beruhte „auf der wundervollen Basis der Religion".[45]) Er verwahrte sich gegen die überhebliche Behauptung, daß er den Verlauf der Geschichte vorausgesehen und vorbereitet hätte. Er wird „von der Leitung, die hoch über uns schwebt", regiert. „Man kann Geschichte überhaupt nicht machen, aber man kann immer aus ihr lernen."

Diese Aufmerksamkeit auf die Weisung der Geschichte und dieser Gehorsam gegen die in ihr liegende Leitung Gottes anstatt des eigensinnigen Festhaltens an theoretischen Grundsätzen folgt aus seinem Glauben an die göttliche Weltregierung. „Man muß die Situation akzeptieren, so wie Gott sie macht. Denn der Mensch kann den Strom der Zeit nicht schaffen und nicht lenken."[46]) Aus diesem Grunde sprach er sich auch gegen Präventivkriege aus. „Man kann die Wege der göttlichen Vorsehung niemals sicher genug im voraus erkennen." Darum führte Bismarck den Krieg auch nicht aus moralischen Gründen unter dem Gesichtspunkt der Strafe. Diese in der englischen Politik besonders seit Cromwell übliche religiöse Motivierung politischer Notwendigkeiten, die der englischen Politik den Charakter des cant aufgeprägt hat, verwarf Bismarck mit Bewußtsein. Er verschmähte es, Staatsnotwendigkeiten dadurch zu begründen, daß er sie als Gottes Gebot proklamierte, wie das Cromwell tat, oder wie Milton das englische Volk zum erwählten Volk stempelte. Der Staatsmann hat nicht das Weltgericht zu üben. Er hat das Recht des seiner Regierung anvertrauten Volkes zu vertreten, aber nicht die Pflicht und das Recht, den Weltrichter zu spielen. „Wir haben nicht eines Richteramts zu walten, sondern

deutsche Politik zu treiben."[47]) Er verschmähte deswegen die moralische Verschleierung außenpolitischer Aktionen. Eben in dieser Beschränkung auf die Pflicht, die der Staatsmann dem eigenen Volke gegenüber hat, sah er die politische Moral. Der politische Realismus, der darin lag, schied sich sowohl von der liberalen Politik, als auch von den politischen Grundsätzen der Erweckungsbewegung. Er rief damit den Widerspruch beider Parteien gegen sich wach. Von vornherein, schon als Frankfurter Bundestagsgesandter, erschien Bismarck den Gebrüdern Gerlach in seiner Politik als grundsatzlos, frivol, machiavellistisch, revolutionär, unchristlich.

Aber zunächst trat der Gegensatz gegen den Liberalismus in den Vordergrund. In seinem Kampf für das Recht des Königstums gegen das Parlament galt Bismarck den Liberalen als reaktionär, während sie die auswärtige Politik als grundsatzlos und planlos nicht anders beurteilten als die Vertreter der christlichen Politik. In diesem Urteil vereinigten sich die beiden politischen Parteien. Wenn Gerlach über die preußische Politik sagte:[48]) „Wir schließen die höchsten Ideen aus von unserm praktischen Bewußtsein, dies ist unsere gründlichste Schwäche" — wenn Kleist-Retzow noch 1877 sagte: „Seine Anschauungen bleiben doch auf der Oberfläche, ohne alle tieferen Prinzipien," „er unterschätzt die Macht des Prinzips,"[49]) so war das derselbe Vorwurf, den ihm von der entgegengesetzten Seite die Liberalen machten. Aber bei den konservativen Gegnern Bismarcks verschärfte sich dieser Vorwurf dadurch, daß sie Bismarcks revolutionäre Grundsatzlosigkeit, die Verleugnung des Legitimitätsprinzips, die Verbindung mit revolutionären Mächten als Auflehnung gegen das göttliche Gesetz verwarfen, als „die scheußliche Irrlehre, als umfaßten Gottes heilige Gebote nicht auch die Gebiete der Politik".[50]) Gerlach hielt ihm vor:[51]) „Die Liebe Gottes und des Menschen sei auch das Gesetz für *seine* Politik bis in die Details." Er warf Bismarck vor, „eben die zehn Gebote — die sind ihm unerträglich" und rief Kleist zu:[52]) „Predigen Sie Bismarck Katechismus!" Er „ließ die Distinktion von Privatmoral und öffentlichem Leben nicht gelten."[53]) Der Krieg gegen Österreich erschien ihm als ein Unrecht, die Vertreibung legitimer Fürsten als ein Raub. Noch dem Kriege von

1870 stand er mit geteilten Empfindungen gegenüber. Immer noch sprach er von der „grundungerechten Bismarckschen Politik" und beklagte in der neuen Parteikonstellation „den unheilvollen Sieg des revolutionären Liberalismus".[54]) Man kann nicht sagen, daß nur ein verrannter Fanatiker wie Gerlach, der schließlich bei den Welfen endigte, so urteilte; Bismarcks deutsche Politik erschien den Liberalen wie den Konservativen revolutionär. Bluntschli sah im österreichischen Kriege „nichts anderes als die deutsche Revolution in Kriegsform, geleitet von oben, statt von unten".[55]) Treitschke sprach immer wieder im Blick auf die Ereignisse von1864—66, er freilich triumphierend, von „unserer Revolution".[56]) Selbst der Minister von Bodelschwingh sprach von Bismarcks „brutaler und gottloser Gewaltpolitik".[57]) Auch ein geistig so hochstehender, geschichtlich so weitblickender Mann wie Clemens Perthes, der intime Freund Roons, der mit der inneren Politik Bismarcks vollkommen einverstanden war, verurteilte doch sein „revolutionäres Auftreten nach außen" und verwarf genau wie die Liberalen „das Wechselnde und Grundsatzlose der Bismarckschen Politik".[58]) Er fand es revolutionär, daß das Recht des Augustenburgers nicht geachtet und die Herzogtümer annektiert wurden. „Verbündet sich Preußen in der auswärtigen Politik mit der Revolution, so ist diese im Inneren unüberwindlich."[59]) Ihm erschien es als die Aufgabe Preußens, „den Kampf gegen die Revolution durchzuführen". In höchst charakteristischer Weise begründet er das Urteil, daß Bismarcks Politik revolutionär sei:[60]) sie ist es, weil sie keine grundsätzliche Politik ist. Die beständige Benutzung der wechselnden Verhältnisse für augenblickliche Erfolge ist revolutionär. In dieser Politik entscheidet nicht die innere Notwendigkeit, sondern die äußere Lage.[61])

Die Bismarcksche Politik der Tat stand der Politik der Erweckungsbewegung, die das organische Werden abwartete, wie ein unheimliches, revolutionäres „Machen" gegenüber. Das revolutionäre Ich hat sich selbst damit zur eigentlich entscheidenden Macht gemacht.[62]) Das war ganz die Stimmung, die im Kreise Stahls und Friedrich Wilhelms IV. herrschte. Für sie handelt es sich in dem politischen Streit um eine im tiefsten Sinne ethische und religiöse Frage. Darum ergriffen die Theologen das Wort,

und zwar zunächst die außerpreußischen. Clemens Perthes konnte sich auf Raumer, Harnack, Delitzsch, die Erlanger Lutheraner und auf Beck berufen. Sie alle stimmten im wesentlichen dem Urteil der christlich-konservativen Gegner Bismarcks zu. Am schärfsten von ihnen allen sprach August Vilmar, leidenschaftlich wie er war. Inhaltlich unterschied sich sein Urteil in keiner Weise von dem der preußischen Gegner Bismarcks, aber er überbot alle anderen an Schärfe. Sein Urteil beruht auf der Voraussetzung, die ihm als so selbstverständlich gilt, daß er sie gar nicht mehr prüft, daß „die deutschen Erbmonarchien aus dem Rechte des Eigentums stammen".[63]) Damit war in aller Naivität die Staatsanschauung Hallers als die allein christliche zugrunde gelegt: die Länder sind das Privateigentum der Fürsten. Infolgedessen ist die preußische Politik Bismarcks eine Verletzung des Rechtes, eine wissentliche und willentliche Übertretung der zehn Gebote, gegen die Napoleons I. Politik ein Kinderspiel ist. Die Ereignisse von 1866 sind Thron- und Länderraub. Sie zu rechtfertigen ist das Werk von „Straßenräubern und gewerbsmäßigen Dieben". Wer diese revolutionäre Politik treibt, „der ist nicht nur kein guter Christ, der ist ohne Glauben und ein Unchrist".[64]) Preußens Politik ist satanisch. Es ist eine Vorbereitung der antichristlichen Weltmonarchie.[65]) Wie immer bei Vilmar hört man durch seinen leidenschaftlichen Zorn Worte von prophetischem Weitblick. Er erwartet die Bildung großer Reiche, weissagt eine Slawisierung Preußens und befürchtet einen Sieg des Panslawismus. Weil er in dem politischen Kampf die tiefsten religiösen Gegensätze sah, so wandte sich sein Zorn mehr noch als gegen Bismarck gegen die Theologen, die seine Politik rechtfertigten. „Was mich am allermeisten empört, das ist das preußische Theologenvolk, welches mir um ein Kleines alle Theologie für immer verleidet hätte."[66])

Der Zorn der außerpreußischen Theologen richtete sich besonders gegen Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung und gegen die Kreuzzeitung. Die bayrischen Theologen warfen der Kreuzzeitung vor, daß sie von jeher Politik und Christentum vermischt hätte, daß sie durch die Lehre vom Gottesgnadentum des Königs die monarchische Frage zu einer religiösen gestempelt habe und das Eintreten für die russische Politik mit

einer christlichen Begründung gerechtfertigt habe, so daß Rußland als christlich und die Westmächte als antichristlich beurteilt würden, und in der neuen Ära fange die Kreuzzeitung an, revolutionär zu werden.[67]) Gegen das Hin- und Herschieben der Herzogtümer zwischen Dänemark, Preußen und dem Herzog vertraten die Bayern den Grundsatz, daß die Völker nicht verschachert werden dürften, sondern daß das Volk selbst in eigener Sache zu entscheiden, sich ein selbständiges Urteil über das Recht zu bilden habe und nicht als herrenloses Gut behandelt werden dürfe. Dagegen hatten die preußischen Christlich-Konservativen, die Evangelische Kirchenzeitung und die Kreuzzeitung sich zunächst für den Anschluß Schleswig-Holsteins an Dänemark erklärt und gegen das Nationalitätsprinzip als unchristlichen Revolutionsschwindel mit der Begründung protestiert: Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Und doch, so urteilten sie, ist diese Verbindung nur durch das „verruchte, den göttlichen Fügungen widerstrebende Londoner Protokoll, das ohnmächtige Werk einer gottlosen Diplomatie" zustande gekommen.

Als Antwort auf die Angriffe „von kirchlichen Kreisen außerhalb Preußens Hand in Hand mit politischer Voreingenommenheit gegen die Berliner Geistlichkeit"[68]) gab Rudolf Kögel die Predigten heraus, die er 1866 in Gegenwart des Königshauses gehalten hatte. Sie hatten diese Vorwürfe nicht verdient, denn sie wandten sich ausdrücklich „wider den Hochmut in siegreichen Tagen". Kögel hatte es ausgesprochen: „Die Herzenshärtigkeit hat uns den Krieg gebracht, die Gefahr, die uns im Fall eines glücklichen Kriegsausganges bedroht, ist der Hochmut."[69]) Er sprach das Bedenken offen aus: „Werden wir lernen, unsere Namen von dem Vorwurf des Hochmuts zu reinigen, den man uns manchmal mit Unrecht, oft aber mit Recht macht?" Ebenso sagte der Hofprediger Snethlage zum König: „Für Preußens Waffen bange ich nicht, wohl aber vor dem preußischen Hochmut."[70]) Ausdrücklich sagte Kögel gegen eine verfehlte Rechtfertigung der Bismarckschen Politik: „Es ist nicht wahr, daß es ein doppeltes Sittengesetz gibt ... eins für das öffentliche, eins für das häusliche Leben." Staat und Kirche unterscheiden sich wohl, sie stehen aber unter

einem Herrn.[71]) Die süddeutschen Theologen erkannten denn auch an, „in Kögel habe die evangelische Geistlichkeit Preußens dem Könige gegenüber ihrer Pflicht genügt", wenn auch mit der Einschränkung, daß dies nur eine Stimme sei,[72]) — immerhin die entscheidende.

Dieser leidenschaftliche Streit der Theologen spiegelte nur den Zwiespalt wider, in den die Christlich-Konservativen durch die Bismarcksche Politik geraten waren. Die Grundsätze der heiligen Allianz stießen sich in ihnen mit den Traditionen der preußischen Politik. In der Frage der Herzogtümer schwankten sie zwischen dem Grundsatz der Legitimität, nationalen Empfindungen und den Interessen der preußischen Politik. Die einen sahen die Unterstützung des Kampfes der Herzogtümer gegen Dänemark als revolutionär, die anderen als Pflicht der nationalen Ehre an. Die konsequenten Anhänger des Grundsatzes der Legitimität sahen in der Lossagung vom Londoner Protokoll und in der Verletzung des formellen Rechtes eine revolutionäre Politik: „Ländergier und selbstmörderische Sünde und Heuchelei."[73]) Der Widerspruch zwischen dem Prinzip der christlichen und der Tradition der preußischen Politik machte die Konservativen unsicher und spaltete sie schließlich. Aber der Erfolg der Bismarckschen Politik verhalf der preußischen Tradition zum Siege. Die Majorität wandte sich von der Politik der heiligen Allianz ab, verließ damit das Legitimitätsprinzip, nicht ganz ohne Schwanken und Bedenken, aber ohne sich der grundsätzlichen Abwendung von dem Prinzip der christlichen Politik, welches sie bis dahin vertreten hatten, voll bewußt zu werden und jedenfalls, ohne dies Prinzip nachträglich zu prüfen und der neuen politischen Richtung anzupassen. Sie waren durch den Erfolg überwältigt, aber nicht eigentlich innerlich überzeugt. Sie erkannten die tatsächliche Notwendigkeit der Bismarckschen Politik an, aber aus ihren bisherigen Prinzipien konnten sie das grundsätzliche Recht dieser Politik nicht begründen. Erleichtert wurde ihnen die Zustimmung zu Bismarcks Politik dadurch, daß er sich in der Frage der Herzogtümer auf den äußerlich korrekten Standpunkt des Londoner Protokolls, also auf den Rechtsstandpunkt stellte. Nur Gerlach blieb der Politik der Erweckungs-

bewegung treu; die Partei im ganzen wandte sich in der Gefolgschaft Bismarcks tatsächlich dem politischen Realismus zu, während die Liberalen länger und hartnäckiger bei ihrem grundsätzlichen Widerspruch gegen Bismarcks auswärtige Politik blieben und nur durch deren Erfolg äußerlich verdrängt und überwältigt wurden. Als sich die Einigung Deutschlands als das Ziel der Politik Bismarcks zeigte, standen sie ihm mit widersprechenden Empfindungen gegenüber. Sie beanspruchten für sich, „in tapferer Gedankenarbeit und in tiefen idealen Empfindungen die Lebensgestalt vorbereitet zu haben, die dann ... Männer von praktischer Energie zur Wirklichkeit durchgeführt" hatten. Sie mußten eingestehen, daß „das Verdienst des strammen Wollens und Vollbringens"[74]) Bismarck gebühre. So bewiesen sie an ihrem Teile, was sie selber eingestanden: „Dem Deutschen sind nun einmal die Wege von der Metaphysik zur Politik nicht leicht gemacht."[75])

Die Krisis, welche durch diesen Erfolg der realistischen Politik heraufbeschworen wurde, verschärfte sich dadurch, daß Bismarck ein nationales Parlament nach allgemeinem gleichem Wahlrecht beantragte. Auch die Liberalen waren mit der Art, wie Bismarck diese demokratische Maßregel aufgriff, nicht einverstanden. Ihr Urteil sprach Treitschke mit den Worten aus: „Es war ein befremdendes, fast unheimliches Schauspiel, wie der Gedanke der deutschen Einheit so plötzlich aus dem Dunkel unter das unbereitete Volk hinaustrat und die größte politische Idee des Jahrhunderts fast wie ein Fechterstreich in einem diplomatischen Turnier erschien."[76]) Die Form, in der Bismarck das von den Liberalen verfolgte Ziel der Einheit zu erreichen suchte, die Art, wie er das von ihnen gefeierte demokratische Prinzip benutzte, lediglich als Mittel, um das Volk gegen die Dynastien für die Einheitsbewegungen zu gewinnen, erschien ihnen so verwerflich, daß sie gerade dadurch im Kampf gegen ihn bestärkt wurden. „Reiflich vorbereitet durch ein verfassungstreues Regiment in Preußen und darum getragen von dem festen Willen des preußischen und empfangen von der jubelnden Zustimmung des deutschen Volkes, sollte der Gedanke, den die Nation seit Jahren im Herzen trägt, die Bühne der praktischen Politik beschreiten." So forderte es

die liberale Theorie, und weil die realistische Politik dasselbe Ziel auf so ganz anderem Wege verfolgte, so wurde sie von den Liberalen bekämpft, auch wo Bismarck deren eigenes Ideal zu erfüllen sich anschickte. „Unsere Gedanken sind es, die diese Reaktionäre ausführen." Sie sahen in Bismarcks Politik den bedenklichen Versuch, „die großen nationalen Gedanken des Liberalismus ohne Liberalismus mit bloßer Energie resp. mit Frivolität und Brutalität durchzuführen."[77]) Die Einführung des allgemeinen Wahlrechts erschien selbst den Liberalen als ein frevelhaftes Spiel, als „ein rohes und frivoles Experiment . . . ich fürchte, von allen Taten Bismarcks ist diese die unheilvollste," schrieb Treitschke.[78]) Den tiefsten Grund dieses Widerspruchs brachte er treffend zum Ausdruck: „unseres Volkes beste Kraft war immer sein Idealismus, darum bleibt es in alle Wege undeutsch, daß der Unverstand, die Unbildung entscheiden soll." Das aristokratische Selbstbewußtsein der Gebildeten, der Idealismus der Liberalen empörte sich höchst charakteristischerweise gegen das demokratische Wahlrecht, das der Masse der Ungebildeten die Macht in die Hand gab.

Deswegen urteilte auch ein Jünger des klassischen Idealismus wie David Friedrich Strauß nicht anders. Er bezweifelte, daß die Einführung des allgemeinen Wahlrechts in der Geschichte zu den Titeln der Größe Bismarcks werde gerechnet werden, und fügte hinzu: „Fürst Bismarck ist nichts weniger als ein Idealist."[79]) Mit voller Klarheit sprach Treitschke aus, daß auch in dieser Maßregel wieder der Konflikt des politischen Realismus mit dem alten deutschen Idealismus zum Vorschein kam. Er urteilte über Bismarck: „Er besitzt bei aller Kühnheit und Beweglichkeit seines Geistes ein sehr geringes Verständnis für die sittlichen Kräfte des Völkerlebens. Die Mißachtung der Ideen ist ihm gekräftigt worden durch die Verirrungen der öffentlichen Meinung in den letzten Jahren, seit der Idealismus der Nation sich in Phrasen verflüchtigte."[80]) „Die Demokratie pflegt mit Behagen ihren eigenen Idealismus, die Erhabenheit ihres Freiheitsstrebens, herauszustreichen und als einen Götzendiener des Erfolges jeden zu verlästern, der die Macht des Staates als die Voraussetzung der Freiheit erkennt."[81]) Und doch hielt er der Bismarckschen realistischen

Politik vor: „Ohne den Beistand der Macht der Ideen sind ideale politische Ziele nicht erreichbar."[82]) Damit ist unzweifelhaft der tiefste Grund des Gegensatzes ausgesprochen. Darum blieben auch die Anhänger des deutschen Idealismus in ihrer aristokratischen Erhebung über das Volk innerlich immer Gegner des allgemeinen Wahlrechts. Treitschkes Freund Rudolf Haym schloß noch am Ende seines Lebens seine Selbstbiographie mit einem Urteil über das allgemeine Wahlrecht, das wie ein Fazit seines Lebens erscheint und das deswegen an dieser Stelle wiederholt zu werden verdient. Er schloß mit dem Ausdruck „der Überzeugung, die ich nie verhehlt habe und zu der ich auch an diesem Orte mich bekennen will, daß das allgemeine gleiche Wahlrecht eine Institution ist, mit der auf die Dauer kein Staat bestehen kann und die zu beseitigen früher oder später die Mittel gefunden werden müssen, wenn das deutsche Volk nicht aus den Fugen gehen soll".[83]) Dies ist denn auch das Urteil der Liberalen, die im deutschen Idealismus wurzelten, bis zum Schluß geblieben. Noch für den jungen Max Weber, den soziologischen Forscher, war das allgemeine Stimmrecht „das Danaergeschenk des Bismarckschen Cäsarismus".[84])

Eben weil die Einführung des Wahlrechts etwas Cäsaristisches an sich hatte, war auch ihm gegenüber merkwürdigerweise die Stellung der Christlich-Konservativen, im Unterschied von den Liberalen, zwiespältig; im tiefsten Grunde widersprach es den Grundsätzen der christlichen Politik. Clemens Perthes schrieb damals über das Wahlrecht an Roon: „Es ist das unumwundene, vor ganz Europa abgelegte reale Bekenntnis zu dem Grundprinzip der Revolution . . . wird es ernst mit dem Prinzip, wird das begehrte Parlament wirklich eine Macht, so wird es eine Macht der Revolution."[85]) Und Gerlach urteilte: Das allgemeine Wahlrecht ist der politische Bankrott."[86]) Aber ein großer Teil der Konservativen stimmte dem Wahlrecht von vornherein zu; dabei wirkten die sozialen Interessen mit, welche die Konservativen im Gegensatz gegen die liberale Wirtschaftspolitik verfolgten. Sie waren von Anfang an sozial gesinnt und fürchteten, daß es gefährliche Folgen haben würde, wenn die Sozialpolitik vergeblich auf sich warten ließe. Selbst Gerlach war deswegen kein

unbedingter Gegner des allgemeinen Wahlrechts. Diejenigen Konservativen, die sich mit ihm einverstanden erklärten, gaben sich der Hoffnung hin, mit Hilfe der Arbeitermassen das liberale Bürgertum zu verdrängen. Diese Politik schien in der Tat mit dem Cäsarismus Napoleons III. verwandt zu sein und schien den Vorwurf zu rechtfertigen, daß Bismarcks Politik sich mehr nach französischem als nach englischem Muster richtete.[87]) Auch in dieser Beziehung erregte die Bismarcksche Politik in der christlich-konservativen Partei einen inneren Zwiespalt zwischen dem Grundsatz des Kampfes gegen die Revolution und dem Interesse an der Macht der Regierung durch die Verbündung mit den demokratischen Tendenzen. Da sich aber ehrlich und ernst gemeinte soziale Motive von vornherein mit dem christlichen Charakter der Partei verbanden, so war es in diesem Falle nicht nur der Erfolg der Bismarckschen Politik, der die grundsätzlichen Bedenken der Konservativen gegen das demokratische Wahlrecht zum Schweigen brachte.

Nur ein Teil der Partei war grundsätzlich für das allgemeine Wahlrecht, die Majorität, und zwar gerade die Vertreter einer christlichen Politik, mußten grundsätzliche Überzeugungen beiseitesetzen und ernste Bedenken überwinden, ehe sie nachgaben und sich schweigend das allgemeine Wahlrecht gefallen ließen. Von der Politik, die einst ihr größter Theoretiker, Stahl, vertreten hatte, waren sie damit abgewichen. In der äußeren und in der inneren Politik waren sie mitgerissen durch den Sieg der realistischen Politik Bismarcks, mehr äußerlich überwältigt als innerlich überzeugt. Von ihren Grundlagen, von der Politik der heiligen Allianz, des Legitimitätsprinzips, des Kampfes gegen die Revolution waren sie abgedrängt worden, sicherlich eine notwendige Entwicklung, weil der Grundsatz, den sie nun verleugnen mußten, einseitig war. Aber indem die Machtpolitik, die preußische Tradition, die neben den christlichen Grundsätzen in der Partei immer in Geltung gestanden hatten, das christliche Prinzip ihrer Politik völlig beiseite drängte, ohne daß eine neue, der neuen Lage, den neuen Aufgaben und Erkenntnissen entsprechende Umbildung dieses Prinzips gefunden wurde, wurde die konservative Politik innerlich unsicher. Was nun christliche Überzeugungen und

Ziele in der Politik zu bedeuten hatten, blieb unklar. Vereinsamt und verbittert standen die Vertreter der alten Grundsätze der Erweckungspolitik im Winkel. Aber auch die Majorität ihrer einstigen Gesinnungsgenossen wußte nicht mehr genau, was sie sollte und wollte. Sie überließen sich ihrem christlichen Gewissen und ihrem natürlichen Instinkt, aber ein klares Ziel hatten sie nicht mehr. An einzelnen christlichen Charakteren hat es ihnen niemals gefehlt, aber indem die Partei den starren Grundsatz des Kampfes gegen die Revolution aufgeben mußte, fand sie keine neue Form, christliche Überzeugungen und christlichen Willen im öffentlichen Leben zur Geltung zu bringen. Sie hatte sich dem Erfolg gefügt, aber sie kam in die Gefahr, mit dem starren Prinzip auch die Klarheit der Überzeugung und die Festigkeit des Charakters zu verlieren. Das Programm der Partei sollte ein christliches sein, aber was damit gefordert war, das war nicht klar. Diese Unsicherheit zeigte sich in den kirchlichen Kämpfen, die dem Sieg der Bismarckschen Politik alsbald folgten.

Nicht viel besser erging es den Vertretern der liberalen Politik. Schon in den heißen Kämpfen der ausgehenden fünfziger Jahre hatten sie sich eingestanden: „Etwas praktischer, etwas realistischer und historischer und etwas weniger dogmatisch sind wir geworden," und sie fügten hinzu: „ohne den schönen Idealismus der damaligen Periode abgestreift zu haben."[88]) Aber in dem Protest gegen „Bismarcks grundsatzlose Politik" und in der Klage über ihren „Mangel an Idealen" war auch später noch Stöcker mit seinen liberalen Gegnern einig.[89]) Gerade der Charakterzug, der den beiden einander bekämpfenden Parteien gemeinsam war, die folgerichtige Durchführung eines Grundsatzes, war durch den Sieg der realistischen Politik auf beiden Seiten erschüttert. Denn jedenfalls in der äußeren Politik vermochten auch die Liberalen nicht ihn festzuhalten. Dieser durch die Bismarcksche Politik erschütterte gemeinsame Grundzug der beiden einander gegenüberstehenden Parteien war nun aber das ihnen gemeinsame Erbe des deutschen Idealismus. Es war erschüttert, eine spürbare Unsicherheit kam dadurch auch in die liberale Politik hinein. Auch sie wurde in den nun folgenden kirchlichen Kämpfen offenbar.

In der Auseinandersetzung mit der Bismarckschen Politik vom Kampf mit Österreich an bis hin zum Kulturkampf und der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus ist der Gegensatz des Idealismus gegen die realistische Politik Bismarcks von niemandem so stark empfunden und so klar zum Ausdruck gebracht worden wie von Constantin Frantz und dem ihm innerlich nahestehenden Paul de Lagarde. Bei beiden war es nicht nur die unwillkürliche Nachwirkung der politischen Stimmung, in der sie aufgewachsen waren und die instinktiv gegen die Realpolitik reagierte, sondern ein klares, begründetes Bewußtsein um den grundsätzlichen Charakter dieses Gegensatzes. Die Polemik der beiden gegen Bismarcks Politik hat deswegen die Bedeutung einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwischen der mit dem Idealismus verbundenen Erweckungsbewegung und dem neuen Realismus. Er bedarf und verdient deswegen gerade in der Gegenwart eine besondere Beachtung, dies um so mehr, als diese beiden Gegner Bismarcks nicht einfach kritiklose Epigonen des Idealismus waren. Vielmehr hatten beide erkannt, daß zwischen dem Idealismus und Bismarcks Politik ein geschichtlicher Zusammenhang bestand: die Klammer zwischen beiden Epochen der inneren Geschichte Deutschlands bildete der antike Staatsbegriff, der durch Hegel aufgenommen, mit dem preußischen Staatsbewußtsein verbunden und durch Bismarcks Politik mächtig gestärkt war. In diesem Staatsbegriff erkannten aber beide nicht nur das Bindeglied zwischen dem klassischen Idealismus und Bismarck, sondern sie sahen gerade in dieser Idee oder Tendenz den Grundfehler der Politik Bismarcks. Constantin Frantz war aber gleichwohl so gut wie Lagarde mit Bewußtsein Idealist. Er war ein Anhänger der Schellingschen Philosophie in ihrer letzten Ausgestaltung.[90]) In Hegel dagegen sah er die philosophische Vorbereitung auf Bismarcks Politik; der hatte die Atmosphäre geschaffen, in der die Erfolge von 1866 gediehen und zu gleicher Zeit der Kulturkampf entstanden war. Denn er hatte den antiken Staatsbegriff, der durch die Aufnahme des römischen Rechts in das deutsche Denken übergegangen war, in Preußen zur Herrschaft gebracht. Nach ihm ist der Staat der letzte Zweck, das höchste Gut, Selbstzweck. Er ist ein Abglanz des Reiches

Gottes. Diesen Staatsgedanken hatte ein Schüler Hegels jüngst in schroffster Form durchgeführt und auf Preußen angewandt. Die religiöse Verehrung des Staates, die sich daraus ergab, war zum Grundgedanken der national-liberalen Religion geworden. Die Preußen waren durch ihre staatsbürgerliche Erziehung auf diesen Staatsbegriff vorbereitet. Auch nach Hegel konnte weltgeschichtlich diesen Rang ja immer nur ein Staat haben, neben dem alle andern nur ein relatives Recht genießen. Dieser Staat ist jetzt Preußen, und wie der Staat nach der Hegelschen Philosophie die Offenbarung Gottes in der Geschichte ist, so ist in der Gegenwart Preußen die vollendete Offenbarung der göttlichen Staatsidee. Der römische Staatsbegriff hat sich mit dem preußischen Staatsbewußtsein verschmolzen.[91]) Dieser Staatsbegriff ist heidnisch und undeutsch, aber er ist preußisch, denn der preußische Staat ist nicht organisch gewachsen, sondern künstlich gemacht. Er bedurfte deswegen eines philosophischen Begriffes zu seiner innerlichen Begründung, und diese hat Friedrich der Große begonnen und Hegel vollendet.[92])

Ganz ähnlich urteilte Lagarde. Auch er sah in der „Anbetung des Staates" die eigentliche Gefahr des neuen Deutschland. „Der Götzendienst, welcher zurzeit in Deutschland mit dem Staat getrieben wird, ist . . . der bündigste Beweis für die Unentwickeltheit der deutschen Nation."[93]) Auch Lagarde sah in diesem Kultus des Staates das Erbe der Hegelschen Philosophie. „Hegel zu nennen ist um so nötiger, als die Rechtsphilosophie dieses Mannes es ist, welche gegenwärtig in die Praxis übersetzt wird: er ist es, der die Staatsallgewalt zuerst mundgerecht gemacht hat." Die Vergötterung des Staates, für die er Hegel verantwortlich machte, schien ihm die eigentliche Gefahr der Bismarckschen Politik zu sein. Der allmächtige Staat erdrückt die persönliche Freiheit. Demgegenüber bereitet sich bei Lagarde eine Reaktion gegen die Überspannung des Staatsbegriffs vor, die den Staat möglichst zurückdrängen möchte: „Ich stehe nicht an zu behaupten, daß ein Volk um so größer und glücklicher ist, je geringer die Zahl der Angelegenheiten sein darf, welche es dem Staat zu besorgen überträgt." „Eine Nation ist um so glücklicher, weil um so lebensvoller, selbstkräftiger, je weniger der Staat in ihr zu tun hat."[94]) Der

antike Staatsbegriff ist undeutsch, denn er erdrückt die individuelle Selbständigkeit, die dem deutschen Volk besonders am Herzen liegt. Er verstieg sich in dem Gegensatz gegen den Hegelschen Staatsbegriff bis zu einem Widerspruch auch gegen den reformatorischen Staatsbegriff — übrigens ohne sich dessen klar bewußt zu sein. Der Staat ist überhaupt nicht göttlichen Ursprungs, sondern eine menschliche Stiftung: Gott hat nur den Menschen geschaffen, aber nicht den Staat. Ein radikaler Gegensatz gegen den Staatsgedanken, wie er sich immer wieder gemeldet hatte, spricht sich auch in diesem Kampf gegen die realistische Politik aus.[95]) In dem Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus, der in diesem Staatsgedanken lag, sahen Lagarde und Constantin Frantz das Verhängnis des deutschen Volkes. Das undeutsche, antike, heidnische Element des Idealismus war damit in das deutsche Staatsleben aufgenommen. Es war der realistische Zug im Idealismus Hegels, aber gerade dieser schien den beiden bedenklich.[96])

Dagegen stand nach beider Urteil Bismarcks Politik mit dem echten deutschen Idealismus in scharfem Konflikt, besonders Constantin Frantz hat diesen Gegensatz gegen den Bismarckschen Realismus immer wieder zum Ausdruck gebracht. Sein Einwand gegen Bismarcks Politik, ganz abgesehen von den einzelnen politischen Handlungen Bismarcks, lautete: Diese Politik ist grundsatzlos und ideenlos; es fehlt Bismarck der „theoretische Sinn". Genau wie die Liberalen und die Politiker der Erweckungsbewegung urteilte Frantz: „Nach einer festen Maxime, auf welchem Gebiete es auch sei, dürften wir vergebens suchen. Er hat kein Prinzip." „Mit diesem Mangel hängt sein ganzes Auftreten zusammen, und daraus entspringen alle seine Mißgriffe. Er untersucht die Dinge nicht nach ihrem eigenen inneren Wesen, sondern er sieht sie darauf an, was sie für *seine Zwecke* sind oder werden können. Darauf versteht er sich dann vortrefflich, und daher kommen die großen Erfolge." Bismarck bekämpft Ideen nicht mit Ideen, sondern mit Gewalt. „Ohne Philosophie geht es einmal nicht in der Politik, so wenig auch anderseits mit bloßer Philosophie auszukommen ist."[97]) Constantin Frantz glaubte auch den Zusammenhang zu sehen zwischen der Kurve, die das geistige Leben des

deutschen Volkes durchlaufen hatte, und der Wendung, die die deutsche Politik durch Bismarck bekommen hatte. Denn diese Politik beruht nicht auf Ideen, sondern auf einem reinen, grundlosen Willen. Der Wille beherrscht das Denken vollständig; „es ist dieselbe Verkehrung des wahren Verhältnisses, wie wenn der Wille das Denken beherrscht, anstatt von ihm beherrscht zu werden.“[98]) Er sah darin eine Parallele zu Schopenhauers Lehre vom grundlosen, blinden Willen und insofern ein charakteristisches Zeichen der Zeit.[99])

Die Politik wird damit zu einer reinen Machtfrage, und es entscheidet nichts anderes als der Erfolg, es fehlt ihr jede Tiefe. „In der Machtidee, wenn das noch Idee heißen kann, was vielmehr die Ideenlosigkeit selbst scheint, konzentriert sich das ganze Bismarcksche Denken.“ Das Gesetz, das sie beherrscht, ist nicht das Recht, sondern der Wille zur Macht, denn der Wille ist an sich etwas Grenzenloses. „Damit es zu etwas Begrenztem komme, dazu gehört vielmehr der Intellekt, die Vernunft, die Idee.“[100]) Es war der Vorzug Friedrichs des Großen, dessen Politik fortzusetzen Bismarck sich rühmt, daß er ein Philosoph war, und daß deswegen seine Machtpolitik durch ideale Rücksichten begrenzt war. „Der Ernst des Denkens hatte dem Ernst der Tatsachen das Prävenire gespielt, darin konzentriert sich mit einem Wort der ganze Unterschied.“[101]) Diese Politik kann nur durch den Erfolg überzeugen, der Gegner wird nicht durch die innere Macht des Geistes überführt, sondern äußerlich niedergeschlagen. Der innere Widerstand wird nicht überwunden, er dauert an und bildet eine beständige Gefahr. Aber freilich entspricht diese ideenlose Machtpolitik dem inneren Wesen des preußischen Staates, denn er beruht auf Gewalt, auf persönlichem Machtwillen einzelner, mächtiger Herrscher und nicht auf einer inneren Notwendigkeit. Das Preußentum war geistig niemals produktiv und ist deswegen zur inneren Führung Deutschlands nicht berufen. Nur Kant war ein wirklicher Preuße, ein Geistesverwandter Friedrichs des Großen. Aber im Kampf mit Napoleon mußte dieser ideenlose Staat, der keinen inneren Zusammenhang hatte, notwendig fallen; denn ohne Philosophie war dieser Staat nicht zu halten. Die Freiheitskriege waren nicht eine Tat Preußens, sondern eine Leistung des deutschen Idealismus,

und Friedrich Wilhelm IV., der an die Macht der Ideen glaubte und Schelling nach Berlin rief, wo er niemals heimisch werden konnte, war nicht preußisch, sondern deutsch. „In Preußen aber wird der Idealismus keine Beschwerden mehr veranlassen.“[102])

Dieser ideenlose Charakter Preußens ist durch die Bismarcksche Politik verstärkt worden. Daß sich in der Zeit der realistischen Politik seit 1848 und besonders seit 1866 das deutsche Denken verflacht hat, ist eine unbestrittene Tatsache.[103]) Das neue Reich repräsentiert nur die Einheit und die Macht, aber keine Idee, der diese Macht dient, und an dem Fehlen dieser Ideenlosigkeit muß es zugrunde gehen. Seine Kämpfe sind nicht Prinzipienstreitigkeiten, sondern lediglich Machtkämpfe. Wo es auf die Idee ankommt, wie im Kulturkampf, da versagt diese Politik. Hier hat Bismarck seinen Meister gefunden, „indem er sich hier auf ein Terrain gewagt, wo überhaupt mit bloßer Gewalt nichts auszurichten ist“, denn „was ist überhaupt der ganze Kulturkampf? Gewiß doch ein geistiger Kampf, für welchen eben deswegen dem Bismarckianismus die geeigneten Waffen fehlen.“[104]) So sagte denn Constantin Frantz schon im Jahre 1876: „Wenn man auch die Niederlage noch eine Weile hinausschieben kann, kommen wird sie doch.“[105]) Deswegen ist die preußische Politik sogar in die Abhängigkeit von Rußland geraten, welches wenigstens eine prinzipielle Politik verfolgt. „Ach, daß man in dem Lande der Denker, wo man sich solange mit Prinzipien beschäftigt, nicht einmal diesen reinen Nonsens erkannte, so daß es vielmehr das barbarische Rußland sein mußte, welches dem Denkerlande, wie dem ganzen aufgeklärten Europa, vordemonstrierte, daß Prinzipien doch kein reines Nichts seien und die Herrschaft der bloßen Gewalt nicht gelten dürfe.“[106]) Constantin Frantz hatte ein scharfes Auge für den Bankrott, den sowohl die Politik der Liberalen als der Konservativen im Kampf mit Bismarck gemacht hatte, denn beide Parteien vertraten ja von Haus aus eine Politik der Prinzipien, aber beide „wetteiferten darin, alle ihre bisherigen Prinzipien auf dem Altare des Erfolges zu opfern.“[107])

Aber auch die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus scheiterte an der Prinzipienlosigkeit der Bismarckschen Politik. Die

ganze heutige Staatsverfassung machte eine Sozialreform aussichtslos. Und doch ist es die Probe einer Staatsverfassung, ob sie eine soziale Reform ermöglicht. Frantz hat deshalb sein politisches Prinzip des Föderalismus entwickelt, indem er von einer Kritik des Sozialismus ausging. Dieser führt notwendig zu Staatsverfassungsfragen. Sie erproben sich aber an der entscheidenden Frage der Zeit, nämlich an der sozialen Frage. Es ist Deutschlands Beruf, die reale Basis für eine föderative Entwicklung ganz Europas zu bilden. Die deutsche Frage wird damit zu einer Frage der internationalen Organisation. Erst damit kommt das Wesen des Föderalismus zur vollen Entfaltung. Er ist zugleich ein umfassendes wissenschaftliches Prinzip, von dem aus die politischen Wissenschaften umzubilden sind.[108]) Deswegen war Frantz auch weder mit dem welfischen noch mit dem hochkonservativen Gegensatz gegen Bismarck einverstanden. Denn der letztere beruhte schließlich auf Stahls Staatslehre, und diese verwarf Frantz durchaus. Stahls Lehre vom christlichen Staat verrät die jüdische Abstammung ihres Urhebers: sie beruht auf einem judaisierenden Christentum, durch welches die christliche Offenbarung zu einem Gesetz gemacht wird. Die Idee des christlichen Staates hat sich als steril erwiesen. Darum haben auch Stahls Anhänger 1866 „ihre bisher proklamierten Prinzipien ganz ebenso über Bord geworfen, wie es anderseits die Liberalen taten".[109]) Es war derselbe Gegensatz gegen Stahl, den die süddeutschen Theologen vertraten.

Waren die Konservativen wie die Liberalen in der Tat angesichts der Erfolge der Bismarckschen Politik an den starren Grundsätzen ihrer doktrinären Politik irre geworden, so hatten sie nur aus dem Gang der Geschichte gelernt, freilich ohne sich neue politische Überzeugungen zu bilden. Im Gegensatz zu ihnen rühmte Constantin Frantz sich, seine Politik folgerichtig und ungestört durch den Gang der Ereignisse auf seine Philosophie gegründet zu haben. Er blieb auch als Politiker mit Bewußtsein Idealist, denn er erkannte nicht nur einen geschichtlichen, sondern einen innerlich notwendigen Zusammenhang des Idealismus mit dem Christentum an. Allerdings gab er zu, daß die Kantsche Philosophie vom positiven Christentum sich ganz abgewandt habe, aber einen Berührungs-

punkt mit ihm fand er in Kants Lehren von Raum und Zeit, die er bei Augustin wiederzuerkennen glaubte. Nach seinem Urteil sind sie also „eigentlich aus dem Geist des Christentums entsprungen". Den Zusammenhang des Idealismus mit der Mystik hatte er also hiermit empfunden.[110]) Für ihn war das Christentum vorbereitet durch den Idealismus. Er sagt: „Gewiß ist das Christentum noch etwas sehr anderes als bloßer Idealismus, dennoch aber bildet der Idealismus eine kaum entbehrliche Vorschule, um zu einem theoretischen Verständnis des Christentums zu gelangen, welches daher dem Realisten wohl immer verschlossen bleiben muß."[111])

Der Idealismus, dem er anhing, war aber nicht der von Kant und Hegel, sondern der von Schelling. Frantz nannte ihn einen Real-Idealismus, „welcher zugleich den großen praktischen Forderungen des Christentums zur Verwirklichung helfen soll und darum auch die Weihe der Religion für sich in Anspruch nehmen kann, von der hingegen jener abstrakte Idealismus unserer klassischen Periode durchaus abstrahieren mußte"; denn über das Christentum jener Zeit fühlte er sich mit Recht erhaben. „Er war wirklich das Bessere, und die ihm anhingen, die besten Männer ihrer Zeit"; die praktischen Forderungen ihres Christentums sind zugleich die höchsten Ziele menschlichen Strebens, und es hat sich gezeigt, „daß diese Ziele eben nur auf Grundlage christlicher Weltansicht erreicht werden können. Dies aber wieder anerkannt, so wäre ja auch der deutsche Idealismus selbst schon wie eine Vorhalle zum Christentum gewesen. Diesen Idealismus dürfen wir daher nicht aufgeben, sondern müssen ihn über sich selbst hinausführen, und dadurch gerade wird er zum Real-Idealismus."[112]) Er fand diesen wahren Idealismus in der positiven Philosophie Schellings, und wenn ihm die Realpolitiker entgegenhielten, daß alle Politik sich auf den Boden der Tatsachen zu stellen habe, so fand er diese Forderung in Schellings Geschichtsphilosophie bestätigt. „Sie hat zuerst die Tat und die Tatsache zu begreifen gelehrt, und das ist ein Schritt, an welchen sich unermeßliche Folgen knüpfen. Eben dadurch entsteht eine neue Philosophie, nicht von abstrakten Gedanken ausgehend, sondern von der ganzen Fülle des Lebens." Den Unterschied zwischen diesem Idealismus und dem von Kant

und Hegel bestimmte er ganz im Sinne Schellings mit den treffenden Worten: „Es war der ungeheure Irrtum, die Vernunft zur Quelle der Erkenntnis zu machen, wo sie doch nur das Organ der Erkenntnis ist, die Quelle aber vielmehr in den zu erkennenden Gegenständen liegt. Aus solcher Verirrung entsprang der abstrakte Idealismus, der seine Laufbahn mit Hegel vollendet hat." Aber mit eben dieser Philosophie hing auch die bisher herrschende Staatslehre zusammen, welche sich nie dem Einfluß der Philosophie entziehen kann, und die Lehren der Staatswissenschaft wurden dann auch hinterher für die Praxis maßgebend."[113]) Unzweifelhaft beruht die politische Theorie und die Kritik von Constantin Frantz auf einem geschlossenen System, aber vielleicht gerade deswegen blieb sie in einer Zeit unbeachtet, die sich mit Überdruß von aller Theorie abwandte zu einer Praxis, die ihre Rechtfertigung im Erfolg sah.

Weit eindrucksvoller waren die deutschen Schriften von Lagarde, welche im Ergebnis sich mit der Kritik von Constantin Frantz berührten und von einer idealistischen Gesinnung ausgingen, die sich in kein System zusammenfaßte. Das Recht des politischen Realismus gegen „die ins Blinde strebende Idealität der Professoren" erkennt Lagarde freilich an. Schon die Politik der Konservativen hatte ein relatives Recht „als naturgemäße Reaktion gegen krankhaften Idealismus".[114]) Auch Lagarde fand, daß die deutschen Zustände seit 1866 nicht auf dem Wesen des deutschen Volkes, sondern auf einer künstlich gemachten Politik beruhten.[115]) Er urteilte schon im Jahre 1878, daß Bismarck „seit Jahren nicht mehr der Exponent der öffentlichen Meinung" sei.[116]) Als einziges Ergebnis der Bismarckschen Politik sah er die äußere Sicherheit des Reiches an, aber das Reich ist nur eine durch Bismarcks Genialität geschaffene äußere, aber nicht eine aus der Tiefe des Volkes durch die Mitarbeit Aller erwachsene innere Einheit. Schließlich setzte sich auf der ganzen Linie von Stöcker bis zu den Altliberalen das Urteil durch, daß Bismarcks äußere Politik genial, aber seine innere Politik unglücklich sei, und schon im Jahre 1879 sagte ein zu ihm bekehrter Liberaler wie Haym, daß Bismarcks Werk „glänzender von außen als haltbar im Innern

sei".[117]) Wie Constantin Frantz und die katholischen Politiker, wandte Lagarde sich vor allem gegen Bismarcks Partei, die Nationalliberalen. Ihr Grundsatz: „Durch Einheit zur Freiheit" ist nur eine Anwendung des von Bismarck zwar bestrittenen, aber doch befolgten Satzes: „Macht geht vor Recht." Darum hat das deutsche Volk nicht die wahre innere Freiheit, sondern nur deren Surrogat, den Liberalismus, bekommen.[118]) Denn die von Bismarck verwirklichten Ideen stammen in Wahrheit vom Liberalismus. Bismarck hat sie nur politisch durchgeführt.[119]) Lagarde vermißte an Bismarcks Politik die Zusammenarbeit mit dem ganzen Volke. Das Reich war das Werk der genialen, aber auch gewalttätigen, willkürlichen, in ihren Mitteln skrupellosen Politik eines einzelnen großen Mannes, für den das Volk nur Gegenstand der Politik, aber nicht Mitarbeiter war. Er fand nur Interesse an militärischer Macht und wirtschaftlichem Wohlstande, aber keine Rücksicht auf ideale Interessen. Darum züchtete er eine materialistische Macht- und Geldgier als Erfolg dieser Politik. „Das deutsche Volk gleicht einem von einem einzigen Koch gequirlten Brei." Besonders das Wahlrecht hat Bismarcks Erwartungen nicht erfüllt.[120]) Das Reich Bismarcks kann nur als eine Episode gelten. Den Ausschluß Österreichs beurteilte Lagarde ganz wie Constantin Frantz. Wie dieser sah er trübe in die Zukunft.

Constantin Frantz stellte mit Sorge fest, daß das Deutsche Reich nirgends beliebt sei, und zwar deswegen, weil es von Preußen geschaffen ist. Er sagte voraus, daß, weil es auf Gewalt und auf Militärmacht beruhte, es ein allgemeines Mißtrauen hervorrufen und von allen Seiten angegriffen werden würde. Diese Schicksalsschläge aber werden Preußen treffen, „das Ende wird sein der Sturz des Hauses Hohenzollern."[121]) Den Hohenzollern droht der „tragische Ausgang der Hohenstaufen". Ebenso wie Frantz berief sich Lagarde auf Moltke für die Tatsache, daß das deutsche Volk die am lebhaftesten gehaßte Nation Europas sei.[122]) In ihrer Zukunftsperspektive stimmten diese beiden Kritiker Bismarcks in merkwürdiger Weise überein. Da das Werk Bismarcks lediglich auf Macht beruht, so braucht das deutsche Volk, sagt Frantz, „immer gesteigerte militärische Ansprüche, um das neue Reich instand zu setzen, nötigenfalls den Kampf mit

ganz Europa zu bestehen."[123]) Lagarde schloß mit einem ebenso trüben Ausblick. Er sah keinen andern Erfolg der Einigung des Reiches als einen wirtschaftlichen Aufschwung und einen materiellen Wohlstand, unter dem das geistige Leben des deutschen Volkes, alle idealen Interessen litten. Bei Bismarck vermißte er das Verständnis für die Aufgaben der geistigen Kultur und den Blick für die Gefahr eines schrankenlosen Erwerbstriebes. Die Sünden der Gründerzeit zeigten ihm die moralische Gefahr, in der das deutsche Volk schwebte, und er erkannte einen inneren Zusammenhang zwischen der Realpolitik Bismarcks und dem Niedergang der idealistischen Bildung und Gesittung des Volkes, ein Sinken der öffentlichen Moral. Er erkannte den schweren Schaden, den die fünf Milliarden dem deutschen Volke innerlich und daher auch wirtschaftlich zugefügt hatten. „Ich vermag, wenn Regierung und Volk nicht von jetzt ab ganz andere Wege einschlagen, von der irdischen Zukunft Deutschlands nichts zu erwarten als die Verwandlung der Erde in einen großen Speicher von Gütern . . . also keine neue, am allerwenigsten eine deutsche Religion."[124]) Er schrieb schon 1875: „Nicht ganz wenige von uns sehen ungern in die Zukunft."[125])

Auch darin stimmten diese beiden Kritiker der Realpolitik überein, daß in der Atmosphäre des neuen Reiches Charaktere nicht gedeihen. Der Druck des Staates unterbindet die Individualitäten, unter der Knechtschaft der öffentlichen Meinung im neuen Deutschland gedeiht keine Originalität. Durch die übermächtige Regierung Bismarcks werden die selbständigen Persönlichkeiten beiseite gedrängt. Ebenso drückt der Staat die Familie. Denn „Familiencharakter würde den Satz vollends beweisen, daß nicht der Staat das letzte Ziel menschlicher Entwicklung ist."[126]) Ganz übereinstimmend damit sagt Constantin Frantz: „Je länger dieses Regime besteht, um so mehr müssen alle politischen Charaktere verschwinden, und wenn es einmal zusammenbrechen sollte, wird man vergebens nach Staatsmännern suchen, weil sich keine bilden konnten."[127]) Beide stimmen darin überein, daß der tiefste Grund dieser Gefahren in der religiösen Zerrüttung des Volkes liegt; denn „Personen", sagt Lagarde, „kommen nur in

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

der religiösen Atmosphäre fort, und diese Atmosphäre fehlt uns." Das ist aber die Schuld des Staates, denn er glaubt auf die Religion zur Bildung der Charaktere verzichten zu können, wie er im Kulturkampf bewiesen hat, aber der Staat sollte ein Diener der Nation und die Religion ein Teil ihres Wesens sein.[128])

Ebenso weist Constantin Frantz auf die religiöse Krisis hin, die man im neuen Reich beklage. Die Rücksicht auf die Religion verschwindet aus dem öffentlichen Leben, man will sie aus der Schule verdrängen und allmählich den ganzen Staat entchristlichen. Auch er sieht den Grund dafür in der ideenlosen Machtpolitik; darin, „daß man, einmal in diese Richtung geraten, sich unvermeidlich dazu getrieben fühlt, sich immer mehr von dem Christentum loszusagen. Wozu soll wohl eine auf bloße Macht gerichtete Politik führen, solange nur ihre Unternehmungen von Glück gekrönt sind".[129]) Bei Lagarde verband sich mit dieser Kritik eine große persönliche Hochachtung vor Bismarck. Sein ursprünglicher Widerwillen gegen Bismarck ging immer mehr in eine persönliche Verehrung und Bewunderung über, die den politischen Gegensatz indessen nicht abschwächte.[130]) Auch deswegen hat seine Kritik eine viel größere Beachtung gefunden als die Polemik von Constantin Frantz, die von einer persönlichen Gereiztheit nicht frei war, wie sie sich aus einer direkten Berührung mit Bismarck ergab. Je länger, desto gereizter, desto verbissener und verbohrter, desto kleinlicher und persönlicher wurde seine Kritik Bismarcks. Nur mühsam und mit den Jahren immer weniger rang er sich eine karge Anerkennung der äußerlichen Geschicklichkeit Bismarcks ab. Und doch verlangt trotz ihrer Ungerechtigkeit die Kritik von Constantin Frantz, die über der weitbekannten Publizistik von Lagarde völlig verschollen ist, nicht nur deswegen Beachtung, weil sie von einem kritischen Anhänger des deutschen Idealismus ausging, sondern auch deswegen, weil in dem politischen Kampf gegen das deutsche Volk, besonders im Auslande, bis in die Gegenwart hinein kaum etwas gegen die Bismarcksche Politik gesagt worden ist, was nicht von Constantin Frantz vorweggenommen wäre. Soll also der Konflikt Bismarcks mit dem deutschen Idealismus in seinen geschichtlichen Folgen begriffen werden, so darf heute die Kritik

von Constantin Frantz nicht mehr völlig überhört werden, um so weniger, als er, ein geistvoller, sprachgewandter, ideenreicher Publizist, freilich nicht die Beachtung gefunden hat, die Lagarde sich in steigendem Maße erworben hat, aber bis heute einem Kreise von leidenschaftlichen Anhängern der Führer geworden ist.

Wenn man über die Auseinandersetzung der Realpolitik mit dem Idealismus hinaus den Einfluß Bismarcks auf das geistige Leben des deutschen Volkes im ganzen ins Auge faßt, so ist nicht zu verkennen, daß das gesamte öffentliche Leben nicht nur politisch, sondern geistig unter dem beherrschenden Eindruck Bismarcks stand, in seiner Gefolgschaft oder im Gegensatz zu ihm. Immer mehr war das politische Interesse längst in den Mittelpunkt des Lebens gerückt. Diese Bewegung steigerte sich von 1830 über die Revolution von 1848 und erreichte ihren Höhepunkt im Zeitalter Bismarcks. Infolge der wirtschaftlichen Entwicklung traten mit der Realpolitik auch die wirtschaftlichen Interessen immer mehr in den Vordergrund, während die geistigen, literarischen Ziele immer weiter zurücktraten. Die Wendung läßt sich im allgemeinen als eine Abkehr vom Idealismus zum Realismus bezeichnen. Sie vollzog sich auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, in der Politik und der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Kunst. Die Vertreter des alten Idealismus, selbst wenn sie der Entwicklung mit Begeisterung folgten wie Treitschke, empfanden es doch schmerzlich, daß ihre Interessen zurückgedrängt wurden. Sie gestanden sich ein, daß „die vom alten Adel der deutschen Bildung, die doch noch nicht ausgestorben waren", zuweilen „sich einsam fühlten in dieser Generation, die vor lauter Realismus und Materialismus Gefahr läuft, den schlichten Menschenverstand zu verlieren" und Dinge zu vergessen, „die sich für uns Idealisten ganz von selbst verstehen".[131])

Das war im kritischen Jahr 1878. Das deutsche Volk hatte sich an Macht und Wohlstand gewöhnt. Ein bisher unbekanntes Sicherheitsgefühl beruhigte und erhob die Nation, steigerte das deutsche Selbstbewußtsein. Früher war es eine äußere, gelegentlich linkische Bescheidenheit den anderen Nationen gegenüber, die Neigung, sich durch alles Ausländische imponieren zu lassen, wie

sie Fichte so treffend in den Reden an die deutsche Nation schildert. Aber dahinter lag ein unterdrücktes nationales Selbstgefühl, wie es sich im Idealismus überhaupt und am schärfsten wieder bei Fichte, aber auch bei Hegel aussprach.[132]) Es ging von dem Gefühl aus, daß das deutsche Volk mehr war, als es galt; daraus erklärte sich im Volk, wie so oft beim Einzelnen, dieses Nebeneinander von Unsicherheit und Stolz. So sind auch die überstiegenen Ausdrücke, die dieses Selbstbewußtsein gelegentlich fand, zu verstehen. Wenn Emanuel Geibel das oft wiederholte Wort aussprach: „und so mag am deutschen Wesen einmal noch die Welt genesen," so darf man darüber weder spotten noch sich entrüsten, sondern man muß es in seinem Recht aus der Lage verstehen, in der es gesprochen ist, aus der Zeit des Londoner Protokolls 1852, durch welches das aufstrebende deutsche Volk niedergehalten werden sollte. Bei dem unerwartet schnellen Aufstieg, durch den das ersehnte Ziel auf einem überraschenden Umweg wunderbar schnell erreicht wurde, bei dem beschleunigten Anwachsen des Wohlstandes eines bis dahin armen und bedrückten Volkes, kam begreiflicherweise das moralische Selbstbewußtsein ins Schwanken. Ein verständlicher Stolz äußerte sich gelegentlich in massiver Form, während doch gleichzeitig die allzugroße Empfänglichkeit für die vom Ausland kommenden Anregungen, ja gerade für die von Frankreich kommende Ansteckung, nicht zurückging.

Dazu kam, daß der große Erfolg wohl der Ertrag der wirtschaftlichen und geistigen Arbeit des ganzen Volkes war, daß aber der politische Aufstieg der Genialität eines einzigen Mannes zu verdanken war, der ihn unter einem, von allen Seiten im eigenen Volke geleisteten Widerstand erreicht und seine Gegner dadurch teils gewonnen, teils beiseite gedrängt hatte. Das Überlegenheitsgefühl des deutschen Volkes beruhte auf dem persönlichen Vertrauen zu diesem einzigen Mann. Die Politik war nicht der Gesamtwille des Volkes, den der Einzelne nur ausdrückte und ausführte, sondern sie war das Werk der Überlegenheit eines genialen Führers, dem das Volk im Vertrauen auf seine diplomatische Kunst und seinen unbeugsamen und doch geschmeidigen Willen folgte. Das neue Reich war nicht anders als das alte Preußen das Werk eines einzigen Mannes,

von ihm und für ihn persönlich zugeschnitten. Darin lag, ganz wie im Staate Friedrichs des Großen zugleich die Gefahr dieser Schöpfung.

Mit der Machtstellung des Volkes steigerte sich das Staatsbewußtsein. Auch in dieser Beziehung waren die Deutschen geistig, aber nur geistig und literarisch vorgebildet. Die Verschmelzung des antiken Staatsbegriffes mit dem preußischen Staatsbewußtsein, die Hegel vollendet hatte, bereitete das Staatsgefühl des deutschen Volkes im neuen Reiche vor. Das war eine der Klammern zwischen dem deutschen Idealismus und dem Zeitalter Bismarcks. Nun sah unter den Gebildeten der Nation der Einzelne den besten Inhalt und den höchsten Wert seines Lebens in seinem Anteil am Staat. In höchst charakteristischer Weise drückte das Gustav Freytag aus, den man zu den Repräsentanten des deutschen Volkes im Zeitalter Bismarcks rechnen muß, gerade weil er zu den Bekehrten gehörte. Er legte Wert darauf, daß sein wertvollstes Werk, die „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" mit dem Erfolg von 1866 zum Abschluß kamen.[133]) Er rühmt „als höchsten Gewinn seines Lebens das Glück", das Zeitalter Bismarcks miterlebt zu haben.[134]) Wenn er das ärmliche Leben des gebildeten Deutschen am Ende des 18. Jahrhunderts an Semlers Beispiel schildert: „Lernen und arbeiten vom frühen Morgen bis in die tiefe Nacht, um sein mühsam erworbenes Wissen in andere Seelen zu gießen, . . . darin lag seine höchste Pflicht und Ehre,"[135]) so stellte er am Schlusse seiner „Bilder" diesem engen Leben als Ertrag der deutschen Geschichte die Weite und Größe des Lebens durch den Anteil am Staate gegenüber. „Jetzt ist die Zeit gekommen, wo die Seele des Deutschen über die Vergangenheit des eigenen Volkes dahinfliegen mag wie die Lerche am Frühlingsmorgen über den dämmerigen Grund. Frohlockend fühlen wir, daß wir etwas werden, wir begreifen jetzt, wie wir geworden sind, und wir vermögen in den zweitausend Jahren unseres geschichtlichen Lebens eine Weisheit und Vernunft zu ahnen, deren Walten uns glücklich macht."[136]) Diese Worte sprechen das Hochgefühl der Bismarckschen Zeit mit unmittelbarer Frische aus: Der Anteil an einem aufstrebenden Staatsleben ist das höchste Gut des Mannes. Man

kann trotzdem nicht sagen, daß der antike Staatsbegriff sich einfach erneuert hätte. Der Historiker, dem man dies gelegentlich vorwirft, Treitschke, hob vielmehr ausdrücklich hervor, daß die Härte des antiken Staatsbegriffs durch das Christentum überwunden sei. Vor dem „Fehler der Alten, der Überschätzung des Staatslebens", schützt uns „vor allem die durch das Christentum erworbene Erkenntnis, daß der Mensch unmöglich bloß ein Glied des Staates sein kann, die Erkenntnis vom Werte der unsterblichen Persönlichkeit des Menschen."[137]) Aber wo dieser christliche Hintergrund der Politik fehlte, da wirkte das Staatsbewußtsein nicht nur erhebend, sondern erdrückend. Die Kirche war als Staatskirche gehemmt, und die ganze Bildung war durch das Berechtigungswesen den Bedürfnissen des Staates untergeordnet. Auch war der Anteil der Nation am Staate in geringem Maße ein tätiger, er blieb besonders in der äußeren Politik ein die Ereignisse begleitendes, bewunderndes oder kritisches Interesse. Ein leidenschaftlicher Eifer packte das Volk und zerriß es in den Gegensätzen der inneren Politik: auf diesem Gebiete mißlang das Werk der Einigung. Der deutsche Partikularismus übertrug sich auf die Parteien, und das um so mehr, als sie nach ihrer eigenen Absicht auf Gegensätzen der Weltanschauung, d. h. auf religiösen Motiven, beruhten.

Das Zeitalter Bismarcks fand seinen literarischen Ausdruck in der klassischen deutschen Geschichtsschreibung. Sie war einst aus dem deutschen Idealismus und der Romantik entstanden, und Ranke, der als Knabe die Anfänge der nationalen Entwicklung gesehen hatte, erlebte noch ihren Höhepunkt. Seine Geschichtsauffassung hatte eine idealistische und religiöse Grundlage.[138]) Aber er vertrat die Grundsätze der Machtpolitik und den Primat der auswärtigen Politik. So war seine Geschichtsschreibung eine Vorbereitung des deutschen Volkes auf Bismarcks Politik. Dabei lag ihm jede politische Parteilichkeit und jede nationalistische Beschränktheit fern. Seine Geschichtsbetrachtung war universalhistorisch, wie er das von der deutschen Geschichtsschreibung im Unterschied von der französischen und englischen rühmte. Diese klassische Geschichtsschreibung war der in das Zeitalter der Realpolitik hinüberreichende Ertrag des deutschen Idealismus, der ja

in Geschichtsphilosophie ausgelaufen war. Die politischen Historiker waren die letzten Vertreter des Idealismus, nachdem Philosophie und Dichtung zurückgetreten waren.[139]) Mit Ausnahme von Mommsen gingen sie zu Bismarcks Politik über.[140]) Dieser Anschluß an Bismarck wurde ihnen dadurch erleichtert, daß sie unter dem Einfluß Rankes standen, dessen Geschichtsauffassung der Politik Bismarcks innerlich verwandt war, obgleich sie nicht von ihm stammte.[141])

Der Ideenfortschritt, dessen Ausdruck diese Geschichtsforschung war, ging vom konstruktiven zum empirischen, vom idealistischen zum realistischen Denken; hierin stimmte die neue Verfassungsgestaltung in Deutschland mit der Geschichtsforschung überein.[142]) Bismarck und Ranke setzten sich gemeinsam durch. Sie wurden im Kreise der Gebildeten, besonders der gebildeten Jugend, populär. Ranke wurde zum Klassiker, gerade weil er kein einseitiger Anhänger Bismarcks war, aber die Gebildeten auf Bismarcks Politik vorbereitet und fähig gemacht hat, sie zu verstehen.[143]) Die klassische deutsche Geschichtsforschung hatte die Gebildeten zum Verständnis der Bedeutung des Staates geführt, denn der umfassende Gesichtspunkt, von dem aus sie die Geschichte verstehen lehrte, war der staatliche. Als Subjekt der Geschichte galt allen diesen Historikern immer der Staat. Die Geschichte wird immer als politische Geschichte aufgefaßt.[144]) In klassischer Weise hat das Treitschke zum Ausdruck gebracht, indem er im Gegensatz gegen die Methode der Kulturgeschichte als die Aufgabe des Geschichtsschreibers die politische Geschichte, „die Taten der Staaten und ihrer führenden Männer" proklamierte. Er berief sich dafür auf die Bedeutung, die das Zeitalter Bismarcks für das gesamte deutsche Leben, nicht nur für das politische, gehabt habe.[145]) Wirkte doch gerade in Treitschkes Staatsbegriff der deutsche Idealismus am deutlichsten nach.[146]) Er war ein bewußter Jünger des deutschen Idealismus, ein Anhänger des Bekenntnisses zur Herrschaft der Vernunft in der Geschichte, im Unterschied von Ranke ein dankbarer Schüler der Hegelschen Rechts- und Geschichtsphilosophie. Seine Deutsche Geschichte ist deswegen ein Bindeglied zwischen der Zeit des Idealismus und dem Zeitalter Bismarcks. Bei Treitschkes ausgesprochenem Verständnis für die klassische deutsche Literatur und besonders für Goethe und der

selbständigen und niemals unkritischen aktiven Teilnahme, mit der er Bismarcks Politik begleitete, hat sein Lebenswerk den inneren Zusammenhang, die Kontinuität unserer Bildung über die Kluft zwischen der ersten und zweiten Hälfte des Jahrhunderts hinweg verstehen und festhalten gelehrt. Es ist deswegen bedeutsam, daß er als Anhänger der Bismarckschen Politik gerade die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts dargestellt hat. Seine Deutsche Geschichte ist das Gegenstück zu Mommsens Römischer Geschichte; drückt diese die Stimmung des Liberalismus der fünfziger Jahre in klassischer Weise aus, so ist Treitschkes Deutsche Geschichte der Ausdruck der politischen Stimmung des Zeitalters Bismarcks. Der erste Band ist ein Dokument der nationalliberalen Politik der siebziger Jahre, aber von Band zu Band wird das Werk nicht nur objektiver und freier, sondern auch mit vollem Bewußtsein christlicher.[147]) Diese Haltung hat Treitschke nicht nur den Widerspruch Overbecks, sondern auch Hausraths, bezeichnenderweise also gerade zweier Theologen, eingetragen.

Am auffallendsten zeigt sich die Wende der Zeiten in Sybels Geschichtsschreibung. Er wurde aus einem Gegner Bismarcks zu dessen bedingungslosem Verehrer. Seine Geschichte der Begründung des Deutschen Reiches ist im Grunde genommen eine Geschichte der Politik Bismarcks; sie wird ohne Kritik mit unbedingter Zustimmung nach allen Seiten hin dargestellt, die Leidenschaft des Kampfes gegen Bismarck, an dem Sybel selbst einst tätigen Anteil genommen hatte, ist in dieser glatten Darstellung völlig verhallt. Alles ist verschlungen in den siegreichen Erfolg. Im Unterschiede von Rankes und Treitschkes Geschichtsschreibung tritt in dieser rein aktenmäßigen, diplomatischen, kühlen und vornehmen Geschichtsschreibung die innere Politik weit und das geistige Leben völlig zurück. Den Kulturkampf billigt Sybel unbedingt, und mit dem Marxismus wird er leicht fertig. Auch durch diese Schranke ist das Buch ein Zeichen der Zeit. Die Politik hat jedes andere Interesse beiseite geschoben, und die Begründung des Deutschen Reiches erscheint hier nicht als ein Werk des deutschen Volkes, sondern als die Tat eines einzigen Mannes, die das deutsche Volk staunend erlebte.

Die deutsche Geschichtsschreibung ist derjenige Zweig der Wissenschaft, der über den engen Kreis der Zunft hinaus in die weite Schicht der Gebildeten hineingedrungen ist. Die deutsche Bildung wurde aus einer poetischen und philosophischen zu einer historischen. Das Volk lernte, weil es Geschichte erlebt hatte, auch geschichtlich denken. Im allgemeinen „bezeichnen die Jahre von 1860 bis 1878 einen Tiefstand im literarischen, im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts". Keine Dichtung, kein philosophisches Werk, kein theologisches Buch, keine Darstellung aus der großen Naturforschung war für die Nation ein literarisches Ereignis. Aber jeder neue Band der Weltgeschichte von Ranke, der Deutschen Geschichte von Treitschke, der Geschichte der Begründung des Reiches von Sybel war, wenn auch nicht immer für die Zunft, so doch für die gebildeten Kreise aller Berufe ein mit Spannung erwartetes Ereignis, nicht nur in den großstädtischen Mittelpunkten der Bildung, sondern bis hinein in die Provinzialstädte und in die Landpfarrhäuser, ein Ereignis, das die Nation in Bewunderung oder Widerspruch um sich sammelte. Indem das Zeitalter Bismarcks ablief, erreichte auch die Zeit der großen Geschichtsschreibung ihren Höhepunkt und ihr Ende. Es folgte die Periode des alexandrinischen Historismus, der dann unvermeidlich der Gegenschlag folgte. In der Gegenwart hat sich, abgesehen von dem historischen Spezialismus, von der großen Geschichtsschreibung nur die Wurzel erhalten, aus der sie einst entstanden ist: die Philosophie der Geschichte, die die Klammer bildet zwischen der Zeit der klassischen Geschichtsschreibung und der Periode der neuen Spekulation.

Das Zeitalter Bismarcks hat den geschichtlichen Sinn des deutschen Volkes vollendet. Indem die Geschichtswissenschaft der literarische Niederschlag und Ausdruck dieser Zeit war, blieb freilich ihre geistige Wirkung und Gestaltungskraft beschränkt auf die Kreise der Gebildeten, die imstande waren, geschichtlich zu denken. Auch an den Universitäten herrschte, über die einzelnen Fakultäten übergreifend, nicht etwa die Philosophie, sondern die Geschichte und seit der Mitte der siebziger Jahre allmählich die Nationalökonomie. Die akademisch gebildete Jugend war national und patriotisch, nicht mehr kosmopolitisch, die Stimmung, die Bismarck

selbst am Anfang der Gedanken und Erinnerungen als Ertrag seiner Erziehung am Gymnasium geschildert hatte, war auf den Höheren Schulen vorübergegangen. Wie sich aus den Befreiungskriegen die Burschenschaft entwickelt hatte, so bildete sich jetzt eine nationale Bewegung, die Bismarck als ihren Helden feierte. Gerade in seinem Alter hat er die akademische Jugend und die Kreise, die aus ihr hervorgegangen waren, in weitem Umfang gewonnen. Die Stimmung war völlig umgeschlagen, die überwundenen Gegner waren auf die Seite gedrängt, in der inneren Politik war das deutsche Volk in scharfe Parteigegensätze zerrissen, der katholische Volksteil und die Arbeiterschaft, und unter ihr besonders wieder die Jugend, standen grollend beiseite. Es war die Folge der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche und dem Sozialismus, die der Gründung des Reiches alsbald folgte.

Zweites Kapitel:
Der Kulturkampf.

Mit der Gründung des Reiches fiel die Gründung der Zentrumspartei zeitlich zusammen. Es lag nahe, einen inneren Zusammenhang zwischen beiden zu vermuten. Die neue Partei erschien wie eine Kampfesorganisation gegen das neue Reich, in welchem das protestantische Preußen die Vorherrschaft hatte, während das katholische Österreich ausgeschlossen war. Eine offene Kriegserklärung gegen das Deutsche Reich lag indessen in dieser Parteibildung noch nicht. Trotzdem wurde sie in weiten Kreisen als eine Mobilmachung des deutschen Katholizismus empfunden, welche den Angriff auf das protestantische Reich vorbereiten sollte. Bismarck sah jedenfalls in der Gründung der Partei eine Kriegserklärung des Katholizismus gegen sein Werk, und in der Überwindung des Zentrums das Ziel des Kampfes, den er alsbald eröffnete. „Ich habe," erklärte er am 30. Januar 1872 im preußischen Landtag, „als ich aus Frankreich zurückkam, die Bildung dieser Fraktion nicht anders betrachten können als im Lichte einer

Mobilmachung der Partei gegen den Staat." Er sah in der Bildung dieser Partei selbst von vorneherein eine Gefahr. „Es war," sagt er in derselben Rede, „ein großer politischer Fehler, den die Herren ... begingen, daß sie diese Fraktion überhaupt bildeten, eine rein konfessionelle Fraktion auf rein politischem Boden." Er sah deshalb in der Bildung des Zentrums selbst, noch ehe es zum Angriff übergegangen war, die Verpflichtung, den Kampf aufzunehmen, indem er in seiner Weise dem Angriff zuvorkam, weil er den Staat als bedroht und also als angegriffen ansah.

Die Bundesgenossen, die er in diesem Kampfe fand, stimmten seinem Urteil unbedingt zu. Bennigsen, der Führer der Nationalliberalen, erklärte die Bildung des Zentrums für „den tiefsten Grund des Kulturkampfes", weil dadurch die innere Einheit der Nation gefährdet sei. Dem Zentrum stünden die internationalen Interessen über den nationalen.[1]) So wenig die Fortschrittspartei im Kulturkampf mit Bismarck in jeder Beziehung einig war, in diesem Punkte, im Urteil über das Zentrum, stimmten sie völlig überein. Ihr Hauptwortführer, Virchow, erklärte im Abgeordnetenhause: „Ich betrachte das als die eigentliche Aufgabe, welche die neue Zeit hat, dieses fremdartige Wesen, welches sich in uns hineindrängt, welches in Form dieser Fraktion... sich zwischen die verschiedenen Bestandteile des Hauses schiebt, zu überwinden."[2]) Bedingungslos stimmte Friedberg der Kampfansage Bismarcks zu. Er versicherte in einem Aufsatz über die „Genesis des kirchenpolitischen Konfliktes":[3]) „Für Herrn von Bismarck mußte es klar sein, daß seine politische Schöpfung in Deutschland selbst die ärgsten Widersacher in der katholischen Partei habe." Bismarck hatte den Krieg mit Frankreich in unmittelbare Verbindung mit der jesuitischen Politik gebracht, indem er erklärte, „daß der Krieg im Einverständnis mit der römischen Politik gegen uns begonnen worden ist, daß das Konzil deshalb abgekürzt worden ist, daß die Durchführung der Konzilsbeschlüsse, vielleicht auch ihre Vervollständigung in ganz anderem Sinne ausgefallen wäre, wenn die Franzosen gesiegt hätten, daß man damals in Rom wie auch anderswo auf den Sieg der Fran-

zosen wie auf eine ganz sichere Sache rechnete, daß an dem französischen Kaiserhofe grade die katholischen Einflüsse, die dort in berechtigter oder unberechtigter Weise — ich will nicht sagen katholischen, sondern die römisch politischen, jesuitischen Einflüsse, die dort, berechtigter oder unberechtigter Weise, tätig waren, den eigentlichen Ausschlag für den kriegerischen Entschluß gaben".[4]) Auch diese Kombination bestätigte Friedberg. Er erklärte es für „sicher, daß der große Krieg selbst ein Netz hatte sein sollen, mit welchem eine kirchliche Partei das protestantische Preußen hatte ersticken wollen".[5])

Freilich waren nicht alle Kampfgenossen Bismarcks ebenso sicher über das Motiv des Kampfes. Unter den protestantischen Theologen, die dem Kampfe zustimmten, war Fabri der selbständigste und bedeutendste. Er war nach seiner eigenen Versicherung „politisch ziemlich liberal gesinnt". Er gab aber durchaus zu, daß Bismarck den Kampf angriffsweise geführt[6]) und plötzlich „für alle unerwartet eröffnet habe". Er warf die Frage auf, „was für neue, nicht längst bestehende Gründe denn eigentlich für ihn vorgelegen hätten". Das unmittelbare Motiv Bismarcks und damit auch das Ziel des Kampfes war den Kampfgenossen selbst nicht klar. Es waren vor allen Dingen die evangelisch-kirchlichen Kreise des deutschen Volkes, die durch diese Unklarheit in ihrer Stellung sich gehemmt fühlten. Sie beschwerten sich, daß die Regierung Gründe und Ziele des Kampfes nicht deutlich erklärte, sie hoben hervor, daß eine katholische Fraktion doch auch schon früher existiert hätte, ohne durch ihr bloßes Dasein die Regierung zum Kampfe herauszufordern.[7]) Es ist darum begreiflich, daß die Vertreter der katholischen Kirche den Ausbruch des Kulturkampfes als einen völlig willkürlichen Angriff hinstellten. So schrieb der Bischof Ketteler 1871: im Kulturkampf „sind fast alle Parteien ohne irgendeine Veranlassung von seiten der Katholiken über uns hergefallen".[8]) Deswegen meldete sich, grade bei den Katholiken, sehr bald die Überzeugung, daß das eigentliche, uneingestandene Motiv Bismarcks in der äußeren Politik liege. Reichensperger sprach es aus, daß der Grund des Kulturkampfes die große Politik sei: Italien muß gewonnen werden.[9])

Die Katholiken beschwerten sich darüber, wie sehr ihnen die Reichstreue dadurch erschwert werde, daß das Reich oder Preußen als Vormacht des Protestantismus und der Protestantismus als die deutsche Form des Christentums von den Kulturkämpfern dargestellt werde.[10]) Es läßt sich nicht leugnen, daß die Protestanten aller Richtungen diese Auffassung zum Ausdruck brachten. Alban Stolz beklagte die Intoleranz gegen die katholische Kirche, die „in dem Sieg über Frankreich einen Sieg des Protestantismus feiert".[11]) Die protestantischen Stimmen, die beide Kämpfe in Verbindung miteinander brachten, waren nicht selten, und es waren die Führer des gebildeten deutschen Volkes, die so sprachen. So schrieb Droysen: „Es ist ein Feldzug von größerer Bedeutung und Schwierigkeit als der von 1870. Man muß das Glück des neuen Reiches preisen, daß es sofort nach diesem eine neue so schwere Aufgabe fand. Jetzt steht Bismarck und das Reich an der Spitze der fortschreitenden Ideen und hat einen schweren, aber guten Kampf."[12]) Mit besonderer Energie sprach Konstantin Rößler es aus, „daß der Katholizismus niemals der deutsche Glaube war und niemals sein wird". Er schloß daraus, „daß der römische Glaube und der protestantische Staat sich niemals vertragen können", daß beide „nach ihrem inneren Wesen unversöhnlich seien".[13])

So sprach ein liberaler Politiker. Aber nicht anders urteilte Stöcker. Nach seiner Meinung lag es im Charakter der deutschen Geschichte, daß dem siegreichen Kriege der Kulturkampf folgen mußte. Preußen mußte als Vormacht des Protestantismus den römischen Fehdehandschuh aufnehmen.[14])

Ebenso sah auch Bennigsen „die eigentliche Wurzel des Kampfes zwischen Kirche und Staat in dieser Feindschaft gegen die Errichtung eines evangelischen Kaisertums".[15]) Aber am schärfsten drückte wieder Bismarck diese Auffassung des Kampfes aus. Er hielt es einem katholischen Parlamentarier als eine selbstverständliche, unbestreitbare Tatsache entgegen, „daß der Papst ein Feind des Evangeliums, und infolge davon, auch ein Feind des bestehenden preußischen Staates ist".[16]) Weiten Kreisen des deutschen Volkes erschien die Reformation als Tat des deut-

schen Geistes, der Protestantismus als deutsches Christentum, eine deutsche Nationalkirche als Ziel der Einigung Deutschlands. In der Tat: Katholiken wie Alban Stolz sahen das neue Reich mit Mißtrauen an: „Ich sehe für die katholische Kirche einen schweren Schaden; die Zahl der Katholiken ist darin nur noch ein Drittel."[17]) Bismarck sah im Zentrum das Organ einer auswärtigen Macht, in der Politik dieser Partei eine Gefährdung der Grundlagen des Staates, der sich diesem Angriff gegenüber im Stande der Notwehr befinde. Umgekehrt sahen die Katholiken in der Proklamation des protestantischen Kaisertums und des Deutschen Reiches als der Vormacht des Protestantismus einen feindseligen Akt und in der Bildung des Zentrums eine Maßregel der Verteidigung und der Notwehr.

Bei dieser Frontstellung war das Ziel des Kampfes keineswegs klar, eben weil seine Motive nicht ganz deutlich waren. War die Bildung des Zentrums der Anlaß des Angriffs, so wäre konsequenterweise seine Auflösung das Kriegsziel gewesen; aber die Urteile darüber gingen um so weiter auseinander, je unklarer das Ziel Bismarcks auch seinen Kampfgenossen blieb. Für die evangelischen Theologen unter ihnen war diese Unklarheit am peinlichsten, weil sie sich unmöglich mit den Zielen des Liberalismus identifizieren konnten.[18]) Aber auch das politische Ziel, welches sich die liberalen Kulturkämpfer stellten, war selbst bei einem so klaren politischen Denker wie Konstantin Rößler, so allgemein formuliert, daß der Kampf damit keine eindeutige Richtung bekam: „Der beabsichtigte Erfolg ist die Einordnung der römischen Kirche in das deutsche Staatswesen."[19])

Bei dem Charakter des Gegensatzes war hiermit nach Rößlers eigenem Eingeständnis nichts Geringeres in Aussicht genommen als „die Ausschließung der Herrschaft des Papsttums in jeder ihrer Gestalten vom Boden des modernen Staates". Bei diesem radikalen Ziel blieb dem Staate nichts übrig, „als seinen Bürgern ohne Unterschied die Religionsübung nach Anleitung des römischen Klerus zu verbieten", „die Papstkirche von seinem Boden auszuschließen", sie „als seinen unversöhnlichen Lebensfeind zu behandeln, dem er auf dem deutschen Boden jede Wirksamkeit unter-

sagen und abschneiden muß". Denn das deutsche Volk muß „sein religiöses und sein nationales Leben aus demselben Quell schöpfen".[20]) So proklamierte denn auch die Kölnische Zeitung in einem Artikel: „Die freie Kirche im freien Staate," dem Bischof Ketteler gegenüber: Der Glaube ist frei, „der darauf begründete öffentliche Kultus unterliegt schon eher polizeilichen Schranken".[21]) Damit war ein grundsätzlicher Kampf gegen das katholische Christentum als solches proklamiert, eine Erklärung, die die katholischen Vorwürfe einer Christenverfolgung ins Recht setzte, den politischen Kampf zu einem religiösen machte und damit verbitterte und vergiftete. Die theologischen Gesinnungsgenossen und nationalliberalen Parteifreunde Konstantin Rößlers verwarfen diese radikalen Tendenzen denn auch mit Bewußtsein. Beyschlag, der Konstantin Rößler innerlich nahestand, bezeichnete es sehr viel vorsichtiger als Ziel des Kulturkampfes „die abhandengekommenen Hoheitsrechte des Staates über die römische Kirche wiederherzustellen".[22])

Diese Zielsetzung stand den Erklärungen Bismarcks näher als die Theorien Rößlers. Bismarck verwahrte sich dagegen, daß der Kulturkampf kirchliche Motive habe, daß er ein Kampf zwischen „Glauben und Unglauben" sei.[23]) Er bestritt es, daß er mit dem Zentrum auch die katholische Kirche bekämpfe, und blieb bei der Versicherung: „Ich bin weit entfernt, ein Feind der katholischen Kirche zu sein."[24]) In dem ganzen Kampf sah er nicht einen Glaubensstreit, sondern einen Machtkampf, wie er sich zu allen Zeiten wiederholte, den uralten Kampf des Priestertums mit dem Königtum, der älter ist als die Christenheit. Er kämpfte für „die Souveränität der Gesetzgebung",[25]) denn er sah in der römischen Kirche eine politische Macht und begründete auch die Umänderung der Verfassung zuungunsten der katholischen Kirche mit der Umwälzung, die in ihr durch das Vatikanum vor sich gegangen sei, in dem der Papst durch das Unfehlbarkeitsdogma als absoluter Monarch die bischöfliche Gewalt völlig an sich gerissen habe, so daß das Zentrum von ihm abhängig sei.[26]) Natürlich gaben die Katholiken nicht zu, daß die Festsetzung des neuen Dogmas Schuld am Kirchenstreit sei. Sie sahen in ihm die göttliche Vorsehung.[27])

Aber Bismarck führte mit Bewußtsein den Kulturkampf nicht als einen kirchlichen, religiösen, als einen Kampf der Weltanschauungen und Ideen, sondern wie er in seiner realistischen Art politische Kämpfe zu führen pflegte, lediglich mit den Mitteln der Staatsmacht. Dieser Auffassung und Führung des Kampfes stimmte Bismarcks Gefolgschaft unbedingt zu. Die Nationalzeitung schrieb: „Die neueste Gestaltung des Papsttums legt allen deutschen Regierungen mit der des Reiches an der Spitze die Pflicht auf, die kirchlichen Verhältnisse auf politischer Grundlage neu zu ordnen, ohne daß dabei Roms Zustimmung zu suchen oder sein Einspruch zu beachten ist."[28])

Dem entsprach die Art, wie Falk die Absichten Bismarcks durchführte. Er faßte den Kampf ebensowenig wie Bismarck als religiösen oder als Weltanschauungskampf auf, ja er tat sich etwas darauf zugute, sich von religiösen Fragen fernzuhalten, und war, bei all seinen Eingriffen in die Praxis der römischen Kirche, ehrlich der Meinung, kein religiöses Interesse zu verletzen. Aber er führte den Kampf auch nicht wie Bismarck politisch, sondern rein juristisch. Er war und blieb, auch in seinem Amt als Kultusminister, nur ein Jurist, dabei ein echter preußischer Beamter, mit den Vorzügen und Fehlern des Bürokraten: korrekt, pflichttreu, selbstlos, ernst. Er hielt sich völlig fern von der frivolen Leichtfertigkeit, aber auch von der theoretischen Verstiegenheit so vieler liberaler Kulturkämpfer. Er sprach sachlich und klar, ohne Phrase und Pathos, nur wenn er persönlich angegriffen war, mit einer persönlichen Note. Aber er dachte auch rein formal, ohne politische, religiöse oder kulturelle Gesichtspunkte, völlig überzeugt von dem Recht des Staates, das Recht zu schaffen, Gesetze zu machen und Gehorsam zu fordern. Dem Widerstand der Katholiken gegen seine Eingriffe in die kirchliche Praxis hielt er den einfachen Grundsatz entgegen, „daß es Pflicht jedes Kindes des Vaterlandes ist, die Gesetze des Vaterlandes zu beachten".[29]) Die Frage, ob diese Gesetzgebung gerecht sei, und in das Gewissen der Katholiken eingreife, entschied er einfach nach seinem protestantischen Gewissen, ohne sich auf den Standpunkt der Katholiken zu versetzen. Er war aufrichtig überzeugt, von sich

aus bestimmen zu können, wodurch ein Katholik sich in seinem Gewissen verletzt oder nicht verletzt fühlen dürfe. Er meinte, wenn das Dogma nur unangetastet bliebe, müßte der Katholik sich zufrieden geben, und bedachte nicht, daß das katholisch erzogene Gewissen auch die Kirchenordnung für unverletzlich hielt.[30]) In der Thronrede am 27. November 1871 stellte die Regierung sich die Aufgabe, „die Glaubens- und Gewissensfreiheit der Einzelnen zu schützen", nämlich gegen ihre eigene Kirche! Genau ein Jahr später erklärte Falk im Landtag, daß nicht die Kirche, sondern der Staat selbständig prüfe, ob ein Bischof noch katholisch sei. Seine Anhänger sekundierten ihm in der Kölnischen Zeitung mit der höchst charakteristischen Bemerkung, daß ein von der verfassungsmäßigen Majorität beschlossenes Gesetz „doch nicht ohne Gottes Zulassung oder Oberleitung" zustande gekommen sei![31]) Ganz im Sinn Falks erklärte Förster am 17. Februar 1874 im Herrenhause die Folgerung, daß es sich nicht um eine Frage des Gewissens, sondern um eine Machtfrage handele, für ganz richtig. Um eine Vereinbarung mit der Kirche handelt es sich nicht. Die Staatsregierung verlangt von ihren Untertanen Gehorsam.[32]) Selbst Lasker verwahrte sich im Landtage am 28. Februar 1877 gegen die Eingriffe des Kulturkampfes in Gewissen und Religion.

Sehr bald wurden denn auch, grade bei den protestantischen Bundesgenossen der Regierung, die Bedenken laut, ob denn diese Art des Kampfes zum Ziele führen könne. Friedberg war als Unterstaatssekretär im Justizministerium unvorsichtig genug gewesen, sich zu der Behauptung hinreißen zu lassen: „Moralitätsgründe müssen zurückstehen hinter dem, was die heutigen Verhältnisse als zweckmäßig und notwendig bezeichnen."[33]) Darüber waren auch die evangelischen Zuschauer des Kulturkampfes entsetzt.[34]) Ein so eifriger Kulturkämpfer wie Beyschlag klagte: „Daß die erstrebten politischen Vorteile mit unendlich größeren moralischen Nachteilen erkauft wurden . . ., das entzog sich einer Staatsweisheit, der die Abwägung geistiger Mächte, guter oder böser, ein für allemal versagt war."[35]) Beyschlag erkannte klar, daß es die Realpolitik war, mit deren Methoden sich die Theo-

logen der Erweckungsbewegung und der Vermittlungstheologie nicht befreunden konnten. „Wir haben früher geglaubt," sagte er resigniert, „der Kulturkampf sei auch dazu angestrengt . . , die geistige Einheit und Gemeinschaft unseres Volkes einigermaßen zu retten: das war nun wohl für diese Realpolitik eine Ideologie."[36]) Das war nicht nur eine individuelle Empfindung einzelner idealistischer Theologen: die evangelischen Theologen, die aus der Erweckungsbewegung stammten, urteilten allesamt so, auch wenn sie der Orthodoxie nicht nahestanden: „Unsere Politik ist Realpolitik, materialistisch. Hätte sie geistige Ziele, so würde sie ihre Hilfe gegen den Romanismus längst da gesucht haben, wo sie zu finden ist, im Protestantismus."[37]) Grade die evangelischen Theologen, die Bismarck ursprünglich mit Begeisterung gefolgt waren, erkannten im Kulturkampf die Schwäche seiner Realpolitik. „Daß er auch ideale Mächte zu wägen wisse, hat er nie gezeigt."[38])

Es waren aber nicht nur die Theologen, die in der Kampfesweise der Realpolitik die Schwäche Bismarcks erkannten. Von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend urteilte Lagarde nicht anders. Er erinnerte daran, „wie unsicher das Urteil, sogar des gegenwärtigen Reichskanzlers in diesen Dingen schwankt", und stellte in eindrucksvoller Weise die einander widersprechenden Maßregeln und Äußerungen Bismarcks im Kulturkampf zusammen.[39]) Er sprach es aus, daß die Regierungen das kirchliche Leben Deutschlands nicht gekannt hätten und deshalb den Kampf von Soldaten und Juristen ohne sachverständigen Beirat hätten führen lassen. Der Kampf werde nicht von der Nation, sondern vom Staate geführt und deshalb notwendig mit ungeeigneten Mitteln, nicht mit der Macht des Geistes, sondern mit der Gewalt der Polizei. Der Katholizismus wird deswegen nicht im Prinzip angetastet. Der Gesetzgebung des Kulturkampfes liegt eine oberflächliche Auffassung des konfessionellen Gegensatzes zugrunde.[40]) Noch schärfer lautete das Urteil von Konstantin Frantz, der Lagarde so nahestand: der Kulturkampf ist kein religiöser Kampf, nicht einmal ein Kampf um Kultur und Bildung, sondern nur ein Machtkampf. Die ganze Gesetzgebung ist nicht an sich notwendig, sondern nur ein Mittel in diesem Kampfe. Für einen

geistigen Kampf fehlen Bismarck die Mittel.[41]) Das waren lauter Urteile, die von kirchlich und religiös interessierten Männern ausgingen, von Männern, die der idealistischen Erweckungsbewegung nahestanden, und deren Urteil von einer eingehenden Kenntnis der kirchlichen Lage des deutschen Volkes ausging. Aber auch die Liberalen, die der evangelischen Kirche innerlich völlig fernstanden, waren sich mit den kirchlichen und konservativen Gegnern Bismarcks einig in dem Urteil, daß die Realpolitik im Kulturkampf versage. Virchow vermißte bei Bismarck in den kirchlichen Fragen jedes Programm, jedes klare Prinzip, er warf ihm vor, daß er sich entschiede, „wie gerade die äußeren Umstände es mit sich bringen".[42]) Das war derselbe Vorwurf, den die christlichen Theologen Bismarck machten. Er hatte darauf nur zu erwidern: „Prinzipien sind mehr trennend als bindend."[43]) Und als er den Papstwechsel benutzte, um mit der katholischen Kirche wie mit einem Staate ebenso einen Frieden zu schließen, wie er ihr vorher den Krieg erklärt hatte, antwortete er auf die Äußerung des tiefen Befremdens über diesen jähen Wechsel, der seiner Gefolgschaft ebenso unverständlich blieb wie einst der Ausbruch des Kampfes, daß er „nicht in jedem wechselnden Moment wie ein theoretischer Narr dasselbe tun" könne.[44])

Diese Haltung war folgerichtig von der Voraussetzung aus, daß die katholische Kirche eine weltliche Macht und der Kampf ein politischer Kampf sei, aber sie war nun einmal eine Kirche, und so wurde der Kampf mit Notwendigkeit zu einem geistigen und religiösen Kampfe. Selbst wenn es Bismarck hätte gelingen können, die staatliche Gesetzgebung von jedem Eingriff in das kirchliche Leben fernzuhalten, so gaben doch die Bundesgenossen, die er in diesem Kampfe fand, ihm von vorneherein einen ganz anderen Charakter. Durch sie wurde er nach seinen Motiven und Zielen aus einem politischen ein geistiger und religiöser Kampf; das war unvermeidlich. Aber die Methoden des Kampfes paßten sich diesem seinem Charakter nicht an.

Das friedliche Verhältnis, in dem die Erweckungsbewegung ursprünglich zum Katholizismus gestanden hatte, war äußerlich schon durch den Kölner Bischofsstreit gestört worden, innerlich war

dieser ökumenische universale Charakter der Erweckungsbewegung längst überholt, und zwar durch ihre Wendung zum Luthertum einerseits, zur kritischen Theologie andrerseits. Wie der politische Gegensatz der Kirche zum Staat durch das Vatikanum, so war der geistige, religiöse Gegensatz zum Protestantismus durch den Syllabus auf die Spitze getrieben. Selbst ein freisinniger Katholik wie Hohenlohe sagte in der Reichstagssitzung vom 15. Mai 1872, daß der Syllabus dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation den Krieg erkläre.[45]) In der Theologie freilich wirkte die von Schleiermacher stammende Tendenz nach, die in beiden Kirchen berechtigte und einander ergänzende Formen des Christentums sah. Die führenden Theologen der evangelischen Vermittlungstheologie hielten an dieser Überzeugung von einer gemeinsamen Grundlage, die die beiden Kirchen miteinander verbindet, fest. In charakteristischer Form sprach dies der Hallenser Theologe Julius Müller in einer Tholuck gewidmeten Schrift als ihre gemeinsame Überzeugung aus. Er erinnerte die streitenden Theologen daran, daß ihnen ein Kampf gegen einen gemeinsamen Feind nahe bevorstehe, „das ist nicht die römische Kirche, die trotz der Anstrengungen ihres Oberhauptes, alles niederzutreten, was nicht seiner Unfehlbarkeit vertraut, und auf den Syllabus schwört, viele Glieder zählt, welche sich mit uns, wie wir uns mit ihnen, der höheren Einheit bewußt sind, weil sie wie wir an den glauben, außer welchem kein Heil ist. Es ist der Geist der Welt, der immer lauter und frecher seinen feindlichen Gegensatz gegen das Christentum enthüllt."[46]) Er sprach damit — es war im Jahr 1870 — in treffender Form die Überzeugung der ursprünglichen Erweckungsbewegung aus, zu deren geistigen Führern ja diese beiden Theologen gehörten.

Aber es waren nicht nur die liberalen Kreise des Protestantismus, die dieses friedliche Verhältnis zum Katholizismus verwarfen; die herrschende Stimmung sprach in der kirchlichen Oktoberversammlung in Berlin 1871, in dieser großen Heerschau der konservativen Kreise des deutschen Protestantismus, ein so versöhnlich gesinnter Theologe wie Emil Frommel aus. Er sah den Krieg von 1870 als ein Gericht über die römische Kirche an. „Offenbar ist

in diesem Kriege geworden, wohin Rom seine Völker bringt. Es erzieht sie weder zur Freiheit noch zu einer tieferen Sittlichkeit, nicht einmal zur Religiosität, sondern durch den Jesuitismus zu Heuchelei, zur völligen Stumpfheit, ja bis zum glühendsten Hasse gegen alle Religion." Er schloß daraus: „Von diesem Gericht haben wir zu lernen und den ernstlichsten Kampf mit Rom aufzunehmen." „Täuschen wir uns nicht, durch die Wahrheitsmomente in der römischen Kirche. . . . Gewinnt Rom Macht unter unserem Volke, dann ist es geschehen um das zeitliche Erbe aus diesem Kriege. Wollen wir unser Volk frei und fromm erhalten, dann dürfen wir vom Kampf gegen Rom nicht lassen."[47])

Wenn ein Mann von so evangelischer Milde wie Emil Frommel in einer Versammlung, die das Urteil der evangelischen Kirche aussprechen sollte, so ernste Worte fand, so ist es klar, daß der Gegensatz zwischen beiden Kirchen beim Beginn des Kulturkampfes scharf war. Ein innerer Kriegszustand ging dem äußeren Kampfe voraus. Die führenden Männer in der evangelischen Kirche Preußens, besonders die, die dem Volksleben nahestanden, urteilten alle nicht anders.[48]) Besonders Stöcker, ein Kenner des Volkes, der das öffentliche Leben mit klarem Auge beobachtete, hielt noch im Jahre 1876 an der Notwendigkeit des Kulturkampfes fest, nur die Art seiner Führung verwarf auch er. Aber er fand, daß die Nachgiebigkeit gegen die päpstlichen Ansprüche aufhören mußte, daß der Staat sein Gebiet zu schützen und seine Grenzen zu ziehen Recht und Pflicht habe, und daß die protestantische Idee zur Vorherrschaft in Deutschland berufen sei. Er stimmte der Maigesetzgebung und dem Zivilstandsgesetz zu. Er legte „Wert darauf, daran zu erinnern, daß wir diese beiden Legislationen trotz schwerer Bedenken im einzelnen unbefangen und ohne Groll aufgenommen, daß wir eine ganze Zeit hindurch fast alleinstehend in den kirchlichen Kreisen die neuen und ungewohnten Gesichtspunkte preußischer Kirchenpolitik verteidigt haben. Wir begrüßten in denselben die notwendigen Anfänge einer notwendigen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche."[49])

Von Haus aus also stimmten auch diejenigen evangelischen Theologen, die sich des Glaubenszusammenhanges mit der katho-

lischen Kirche bewußt blieben, dem Kulturkampf als einer notwendigen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche zu. „Aber nicht in diesem selbst, nur in der Art und Weise, wie er geführt ist, liegt die Ursache unserer Schmerzen," sagte Stöcker.[50])

Der Kampf bekam seine Richtung und seinen Charakter durch diejenigen Bundesgenossen Bismarcks, die sich mit hemmungslosem Eifer in den Streit stürzten: die Liberalen. Zwischen ihnen und der katholischen Kirche bestand ein reiner, durch nichts gemilderter Gegensatz. Zwar behaupteten auch sie gelegentlich, daß sie den Kulturkampf als Fortsetzung der Reformation führen wollten. So sagte Mommsen im Abgeordnetenhause: „Wir nehmen auf das Werk, was in der Reformation unvollendet geblieben ist. Wir nehmen auf die unvollendete Reformation, wir erklären nicht etwa der katholischen Kirche den Krieg, aber wir wollen die Fremdherrschaft beseitigen . . , solange der römische Episkopat bei uns Herr spielen will in unserem eigenen Hause, ist das Werk der Reformation unvollendet."[51]) Aber eben in dieser Auffassung der Reformation sprach sich die völlige Verständnislosigkeit für den religiösen Charakter des Gegensatzes aus. Im Kulturkampf wurde es deutlich, daß der Liberalismus seine Wurzel in der Aufklärung hatte. Im Kampfe spaltete er sich.

Die katholischen Gegner fühlten diese innere Uneinigkeit des Liberalismus schnell heraus, vor allem der Bischof Ketteler: er unterschied zwischen dem neuen Nationalliberalismus und dem älteren Liberalismus der 40er Jahre, mit dem er sich bis zu einem gewissen Grade einig wußte; denn dieser war eine Reaktion gegen den Absolutismus, die die katholische Kirche mitmachen konnte.[52]) Er machte den Anspruch, den deutschen Freiheitsbegriff im Sinne geordneter Selbstbestimmung und freier Unabhängigkeit für die Einzelnen wie für die großen Korporationen zu vertreten im Unterschied von den Nationalliberalen, die nach seinem Urteil den französischen Freiheitsbegriff vertraten, eine Freiheit, die auf Zwang gegründet ist.[53]) Der Altliberalismus, die Fortschrittspartei, wandte den Grundsatz der absoluten Freiheit auch auf das Verhältnis der Kirche zum Staat an. Er übernahm die Losung der italienischen Liberalen: die freie Kirche im freien Staat. Das

entsprach dem liberalen Staatsgedanken, den die Fortschrittspartei auch in der Wirtschaftspolitik vertrat. Sie forderte Entstaatlichung der Kirche und Entkirchlichung des Staates.

In diesem Punkte trennten sich die Nationalliberalen, die Partei Bismarcks, von den Altliberalen.[54]) Der Kulturkampf spaltete den Liberalismus. Den Nationalliberalen lag es vor allen Dingen an dem Recht, der Macht und der Autorität des Staates. Ihnen galt der Staat als die alleinige Quelle des Rechtes. Er selbst bestimmt souverän die Grenzen seiner Macht und fordert dem einmal gegebenen Gesetz gegenüber auch von den Kirchen unbedingten Gehorsam, und zwar auch gegen Gesetze, die in das innere Leben der Kirche eingriffen. Politisch vertrat diesen Staatsbegriff auch Bismarck und juristisch Falk. Aber die Nationalliberalen gingen über die Vertreter der Regierung dadurch hinaus, daß sie diese tatsächlich von der Regierung geltend gemachte Staatsmacht grundsätzlich und theoretisch vertraten. Sie rechtfertigten den Anspruch des Staates auf den Gehorsam der Kirchen mit einem Staatsbegriff, der bei ihnen nicht wie bei Bismarck und Falk aus der preußischen Tradition, sondern vielmehr aus der Hegelschen Philosophie und damit aus der Antike stammte. Die geschichtliche Wirkung des Hegelschen Staatsbegriffs trat hervor.

Die Kulturkämpfer vertraten ihn mit bewußter Klarheit und mit um so größerer Energie, als sie überzeugt waren, damit das Erbe des deutschen Idealismus zu vertreten. Mit ihm verband sich das neue Staatsbewußtsein, welches die Erfolge der Bismarckschen Politik wachgerufen hatten. Die Kulturkämpfer sahen in dem Widerstand der Katholiken gegen die staatliche Gesetzgebung einen Kampf gegen diesen neuen Staatsgedanken. Es waren weniger die praktischen Politiker als die Theoretiker, welche den Kampf von dieser Seite her auffaßten und führten. So beschuldigte Alfred Dove die Ultramontanen, sie hätten „dem durch die Regierung im Bunde mit dem Liberalismus vertretenen Staatsgedanken überhaupt sich offen und leidenschaftlich entgegengeworfen".[55]) Ihm sekundierte Rümelin, einer der bedeutendsten wissenschaftlichen Parteigänger des Kulturkampfes, indem er for-

derte, daß dieser Kampf „dem einheitlichen Bewußtsein und der allgemeinen Bildung der Anlaß sein müsse, die Konsequenzen der Staatsidee auch für die Religion und ihr Verhältnis zu Reich und Staaten in Anspruch zu nehmen".[56])

Im Namen der Altliberalen hatte der Philosoph von Kirchmann in einem Vortrag vor der Berliner philosophischen Gesellschaft den Katholiken zugestanden, daß die Maigesetzgebung den katholischen Glauben verletze, weil dieser auch Verfassung und Disziplin der Kirche umfasse. Der Staat aber hat nicht zu bestimmen, „wo die Grenze des Gewissens anfange". Er stellte fest, daß sonst „die Selbständigkeit der Kirche und die Religionsfreiheit ebenso dem Belieben des Staates überliefert sei, wie die in ihrer Begrenzung nur von dem Ermessen des Herrn abhängigen Rechte des Sklaven". So sprach ein Vertreter der altliberalen Partei. Ihm antwortete ein Wortführer des neuen Liberalismus. „Für denjenigen, der mit klarer Einsicht auf dem Boden des heutigen Staates steht, ist dessen Selbständigkeit nicht ein Prinzip, sondern das Prinzip der gesamten Staatslehre, des gesamten staatlichen Lebens, so in sich sicher und unbeschränkt, so selbstherrlich und jeden Gleichberechtigten ausschließend wie nur je der persönliche Gott und Schöpfer in einer theistischen Religion."[57]) Damit war der religiöse Charakter, den der moderne Staatsgedanke durch Hegel bekommen hatte, mit voller Klarheit ausgesprochen, und zwar in Auseinandersetzung mit dem altliberalen Freiheitsbegriff. Aber niemand hat diesen innersten Kern des Gegensatzes, der im Kulturkampf zum Austrag kam, so klar und scharf ausgedrückt, wie Konstantin Rößler, weitaus der bedeutendste Publizist auf der Seite der Kulturkämpfer, als solcher auch von denen anerkannt, die ihm nicht zu folgen vermochten. Er berief sich ausdrücklich auf „die wahre und große Definition vom Staat", die Hegel vertreten habe. Nach dessen „großartiger Begriffsbestimmung ist der Staat die Verwirklichung der sittlichen Idee".[58]) Deswegen gehört nicht nur das Recht, sondern auch die Sittlichkeit und damit der Glaube in seinen Bereich. Er „muß die Schranken des Glaubens und der Gewissensfreiheit messen an seinem eigenen Zweck und seinen eigenen Mitteln".[59])

Hier war der Kulturkampf mit bewußter Klarheit im Hegelschen Staatsbegriff begründet.

Die Katholiken erkannten denn auch sofort, welchem Gegner sie gegenüberstanden. Es ist der Hegelsche Staatsbegriff, gegen den wir kämpfen, der Glaube an die Göttlichkeit des Staates, sagte Ketteler.[60]) Der Kulturkampf wurde damit zu einer Auseinandersetzung mit dem Grundsatz der Staatsomnipotenz. Darin sah Reichensperger den Kern des Kulturkampfes. „Die Frage, um welche es sich handelt, welche eigentlich den Kern in der ganzen Angelegenheit bildet, ist einfach die Frage, ob das Einzelgewissen schlechthin im Staatsgewissen aufgehen muß. Es ist die Frage, ob gegenüber der Staatsgewalt das Gewissen und die Ehre keinerlei Berechtigung mehr haben. Es ist ein weltgeschichtlicher Prozeß, um den es sich hier handelt."[61]) Er konnte deswegen sagen: „Wir bekämpfen nicht den Staat, sondern die Staatsomnipotenz,"[62]) weil wir „die Staatsomnipotenz auf dem kirchlichen Gebiete nicht anerkennen wollen und können".[63]) Er wies damit das Schlagwort des Kulturkampfes zurück: „Wenn es ein Kulturkampf ist, dann ist es meiner Überzeugung nach ein Kampf der christlichen Kultur gegen den Imperialismus und Byzantinismus."[64]) Nicht anders beurteilte Windthorst den Kampf. Er sah in diesem „strammen Staatsgedanken die Konfiskation aller Freiheit, der einzelnen wie der organischen Gemeinschaften, zugunsten des Staates".[65]) Die Katholiken fühlten sich deswegen als Kämpfer für alle Freiheit, auch für die bürgerliche Freiheit gegen die römische Staatsidee.[66])

Wenn es nur die bekämpften Katholiken gewesen wären, die in der Leidenschaft des Streites den Mittelpunkt der Kampfes an dieser Stelle gesucht hätten, so könnte man sagen, daß sie den Streitpunkt verschoben hätten; aber die Erkenntnis, daß der Kampf durch den Hegelschen Staatsbegriff seine Schärfe bekommen habe, setzte sich weit über die Kreise der angegriffenen katholischen Kirche hinaus durch. Es ist begreiflich, aber doch bedauerlich, daß durch diese Frontstellung die Katholiken auf die Seite der renitenten hessischen Pfarrer getrieben wurden. Die Ultramontanen und die Welfen verbanden sich dadurch miteinander. Die katholischen

Geistlichen Westfalens begrüßten die 43 renitenten Pfarrer des Hessenlandes im September 1873 als „unsere Kampfgenossen gegen das heidnische Prinzip eines omnipotenten Staates".[67])

Aber nicht nur die Verstimmten und Verdrängten urteilten so. Auch in den evangelischen Kreisen erwachte bald dieselbe Stimmung. Man erkannte die Aussichtslosigkeit des Kampfes eines Allmächtigen mit einem Unfehlbaren, und in den Zeitfragen des christlichen Volkslebens hieß es, „in der Omnipotenz des Staates ist nicht mehr Wahrheit als in der Infallibilität des Papstes".[68]) Ebenso sagte Geffcken: „Der Liberalismus überschätzt die Macht des Staates, wenn er glaubt, jede Frage damit entscheiden zu können, daß ein Gesetz dieselbe in seinem Sinne regelt."[69]) Er beklagte es, daß der „Liberalismus an den Wagen des Kulturkampfes gespannt, alle seine Grundsätze verleugne".[70]) In der Tat spaltete der Grundsatz der Staatsallmacht im Kulturkampf den Liberalismus und schwächte dadurch die Front der Kämpfer. Aber auch in den Kreisen der evangelischen Kirche, die dem Kulturkampf ursprünglich mit Sympathie gegenüberstanden, konnte man sich der Schwäche, die in dem Begriff der Staatsallmacht lag, nicht verschließen. Ein weitblickender Kirchenpolitiker wie Fabri, erkannte am Ende des Kulturkampfes, daß der Staat auch darum unterlegen sei, weil „die Grundlage der Maigesetze die Idee der Staatsallmacht auch in gesellschaftlichen und kirchlichen" Dingen war.[71]) Noch lebhafter verwahrte sich ein Theologe, der sich am Kulturkampf mit so viel Ernst und Eifer beteiligte wie Beyschlag gegen den Hegelschen Staatsgedanken, der den Kampf verschärfte und verbitterte. So hoch er Konstantin Rößler schätzte, so energisch verwahrte er sich gegen diesen Staatsbegriff, den Rößler vertrat. Er erkannte an, daß die sittliche Aufgabe des Staates über das bloße Rechtsgebiet hinausgehe, aber er verwahrte sich dagegen, ihn zur Verwirklichung der sittlichen Idee schlechthin zu stempeln. „Dieser überspannte Hegelsche Staatsbegriff vernichtet jede höhere Freiheit." Er hatte wohl bemerkt, daß er im Kulturkampf darum wieder zur Aufnahme

gekommen sei, weil die großen politischen Erfolge das deutsche Volk zur Überspannung der Staatsidee verführten und der religiöse Skeptizismus die Gedanken vieler nicht höher als bis zu diesem Erdengott steigen lasse. Er erkannte aber den heidnischen Charakter dieses Staatsgedankens und protestierte dagegen, daß man ihn dem Staatsgedanken Luthers gleichstelle.[72]) Selbst Männer, die beiden Kirchen mit so scharfer Kritik gegenüberstanden wie Lagarde, erkannten die Gefahr für „Deutschland mit seiner Anbetung des Staates, der öffentlichen Meinung, der Kultur, des Erfolges".[73]) Und auch im Auslande fing man an, im Kulturkampf einen Kampf für den Napoleonischen Gedanken der Staatsallmacht zu sehen.[74]) Man fand, daß Bismarck durch seine Politik dem Geiste des deutschen Volkes eine andere Richtung gegeben habe, und daß sich nur so der aussichtslose Versuch erklären lasse, die geistige Macht der Kirche mit Gewalt niederzuschlagen.

Bismarck selbst verwahrte sich freilich dagegen, daß ihm dieser Staatsgedanke untergeschoben werde. Gerlach hatte ihn ihm entgegengehalten und sich auf das Bibelwort berufen, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Bismarck beteuerte demgegenüber, „daß wir an die Gottheit des Staates nicht glauben". Er verwarf es entrüstet als eine Verleumdung, wenn seine Gegner so redeten, „als wenn wir, die wir hier sitzen, an eine heidnische Staatsgottheit glaubten". „Ehrliche Christen, wie wir sind, werden wir damit verdächtigt vor dem unwissenden Publikum."[75]) Es war ihm mit dieser Verwahrung ernst, und subjektiv war er ohne Zweifel im Recht, denn ihm lagen alle Theorien und also auch die Hegelsche Staatslehre persönlich fern. Aber ebenso sicher ist es, daß die Bundesgenossen, die er sich wählte oder gefallen ließ, weit über seine eigenen Absichten hinaus Ideen verfochten, die sie selbst aus der Tradition des deutschen Idealismus schöpften, und zur theoretischen Begründung der Bismarckschen Realpolitik und besonders des Kulturkampfes verwendeten. Es waren verhängnisvolle Bundesgenossen. Aber durch die Art, wie Bismarck den Kampf als Machtkampf führt, gab er ihrer von ihm verleugneten Theorie tatsächlich Recht.

Es war indessen nicht nur der Hegelsche Staatsbegriff, der den Kulturkampf verschärfte, es war der deutsche Idealismus überhaupt, der den politischen Streit zu einer Auseinandersetzung der Weltanschauung, zu einem Ideenkampf vertiefte. Die Nationalliberalen waren sich mit Stolz bewußt, das Erbe des deutschen Idealismus zu vertreten. Auch in dieser Tendenz waren die Bundesgenossen Bismarcks keineswegs seine Gesinnungsgenossen. Aber sie lebten der Überzeugung, daß das Recht und die siegreiche Macht des Kulturkampfes auf der Überlegenheit des Idealismus, an der sie keinen Augenblick zweifelten, beruhe. Darum sollte der Kampf gegen die Kirche durch die Philosophie geführt werden und die Walstatt, auf der er ausgefochten werden sollte, sollte der Religionsunterricht sein. Er mußte deswegen von einer Theologie beherrscht werden, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, Idealismus und Christentum miteinander zu verschmelzen. Einer der eifrigsten Kulturkämpfer, Friedberg, bezeichnete deswegen als Aufgabe des Religionsunterrichtes auf den Höheren Schulen „vor allem eine Entwicklung der idealen sittlichen Prinzipien des Christentums nicht im Gegensatz, sondern im Anschluß an andere Systeme des Idealismus, soweit sie der Jugend verständlich zu machen sind".[76]) Ganz ebenso rechtfertigte Rümelin den Kulturkampf mit einer Berufung auf den deutschen Idealismus. „Mit diesen Forderungen des Staates und Reiches stimmt der Bildungsgrad des deutschen Volkes überein. Männer wie Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel haben nicht umsonst gelebt. Tief ins Bewußtsein der Gebildeten ist der Gedanke gedrungen, daß die statutarische Form das Wesen der Religion nicht ausmacht."[77]) Wenn man sich fragt, was zwei so verschiedene Männer wie Bennigsen und Lasker, die beiden Führer der Nationalliberalen, innerlich miteinander verband, so erhält man die Antwort, daß es die Dichter und Denker des deutschen Idealismus waren, an denen sich beide gebildet hatten.[78]) Am klarsten vertrat diese idealistische Tendenz des Kulturkampfes wiederum Konstantin Rößler, einer der echtesten und edelsten Jünger des deutschen Idealismus. Seine Schrift über das Deutsche Reich und die kirchliche Frage ist deswegen

unter den theoretischen Streitschriften des Kulturkampfes weitaus die bedeutendste. Es war für die Führung des Kulturkampfes schon wichtig, daß er den inneren Zusammenhang zwischen Aufklärung und Idealismus klarer erkannte als bis heute viele Vertreter des Idealismus. „Nur auf dem Acker, den ihm die Aufklärung bestellte, konnte die Wunderblume des deutschen Idealismus in Wissenschaft und Kunst hervorwachsen." Er hatte erkannt, daß der Idealismus „in gewissem Sinne das Kind, und in noch uneingeschränkterem Sinne der Überwinder der Aufklärung" war. Er erkannte den religiösen Charakter des Idealismus: im Kern ist er ein Glaube — deswegen galt ihm das Christentum als die Hauptquelle dieser geistigen Bewegung; als ihre Vollendung galt ihm die Hegelsche Philosophie, und er sah deren Sturz auch in ihrem berechtigten Kern als das Verhängnis des deutschen Volkes an.[79]) Ihm galt es als ein ungeheures Mißverständnis, wenn man meinen könnte, „irgendein katholisch erzogenes Individuum stünde einem evangelischen Mann näher, als ihm Kant steht mit seinem kategorischen Imperativ". Denn die Autonomie sah er als den Kern sowohl der Reformation als des Idealismus an. „Die Religion fängt an, wo die Autorität aufhört. Wenn für irgend etwas, so hat Luther für diese Wahrheit gelebt."[80]) Deswegen war für ihn Religion Idealismus, und wie er höchst charakteristisch hinzufügt, für die Masse „die einzig erreichbare Form des Idealismus".[81]) Obgleich er den Sieg Schopenhauers über Hegel in seinen letzten Auswirkungen erlebt hatte, so war sein Glaube an den Idealismus doch so stark, daß er bekennen konnte: „Wo neben dem Pessimismus der Idealismus lebenskräftig in den Geist gesenkt worden, wenn auch nur als theoretisches Prinzip des Weltverständnisses, da wird dieser Allsieger im Kampf das Seinige tun."[82]) Er erwartete deswegen so gut wie einst Fichte im politischen Sieg des Idealismus die geistige Weltherrschaft des deutschen Volkes. Wenn der Staat das All der moralischen Welt ist, „wenn diese Zentralisation der sittlichen Funktionen dem deutschen Volke in geistiger Weise gelingt, so ist ihm die Führerrolle unter den Völkern auf lange Zeit unentreißbar".[83]) Es ist begreiflich, daß er von diesen Vor-

ausseßungen aus nur zu dem Schluß kommen konnte: „Also ist unsere Lösung des kirchenpolitischen Problems die Staatskirche.“[84]) Er war deswegen der Meinung, daß die evangelische Kirche die Trennung vom Staat nicht werde überstehen können.[85]) Darin zeigt sich, wie weit die Bundesgenossen Bismarcks im Kulturkampf, sobald sie von doktrinären Theorien ausgingen, innerlich von ihm entfernt waren. Ihm selbst lagen solche Theorien fern. Dieselbe Meinung, in die sich dieser sein Mitkämpfer durch den harten Hegelschen Staatsbegriff hatte hineintreiben lassen, hatte Windthorst Bismarck gegenüber ausgesprochen. Bismarck verwarf sie, indem er Windthorst entgegnete: „Wenn er glaubt, daß die Trennung der evangelischen Kirche vom Staate tödlich sei, so muß ich ihm, was ich seiner ganzen Haltung nach voraussehen konnte, entgegnen, daß ihm zu meinem Bedauern der wahre Begriff des Evangeliums noch nicht aufgegangen ist.“[86]) In diesen Gegensätzen zwischen den Kulturkämpfern, die um so tiefer waren, je unbewußter und unbeabsichtigter sie herauskamen, zeigt sich ihre innere Uneinigkeit und Schwäche.

Denjenigen Streitern, die den Kulturkampf als Gegensatz der Ideen führten, konnte freilich der innere Zwiespalt in ihren eigenen Reihen nicht verborgen bleiben. Beyschlag, der Konstantin Rößlers Streitschrift in ihrer ganzen Bedeutung zu schätzen wußte, sah doch den Grundfehler des Buches darin, daß Rößler „zwischen Idealismus und Frömmigkeit, Idealismus und Christentum nicht hinreichend unterscheidet. Den Idealismus allerdings hat unser Volksgeist noch lange über das Christentum hinaus festgehalten, aber der bloße Idealismus ist so wenig schon christlich, als jeder Realismus andererseits unchristlich“. Gerade in dem Munde des Vertreters einer Vermittlungstheologie, deren Ziel die Verschmelzung von Idealismus und Christentum war, hat das Urteil große Bedeutung, zumal es ein Parteigänger des Kulturkampfes über den religiösen Wert des Idealismus aussprach. Man muß seine eigenen Worte hören: „Der Idealismus der großen deutschen Poesie und Philosophie des späteren 18. und anhebenden 19. Jahrhunderts hat der Christlichkeit unseres Volkes vielleicht ebensoviel zu Schaden wie zu Nutzen getan. Indem er

nicht nur gegen gewisse wesentliche Seiten des Christentums ebenso verblendete, wie er andere dem Verständnis erschloß, sondern auch durch seine ganze Einseitigkeit und Überhebung die Reaktion eines ebenso einseitigen und darum in Materialismus ausartenden Realismus, unter dessen Herrschaft wir jetzt stehen, hervorrief."[87]) Mit diesem treffenden Urteil war die innere Spannung des deutschen Geisteslebens, die im Kulturkampf zum Vorschein kam, richtig erkannt.

Auch das Verhältnis des deutschen Idealismus zur Aufklärung, das ein Idealist wie Rößler so sicher erkannt hatte, kam im Kulturkampf zum Vorschein, und zwar in der Spaltung zwischen den Nationalliberalen, die sich als Vertreter des deutschen Idealismus fühlten, und den Altliberalen, die den Kulturkampf als einen Kampf der Aufklärung gegen die religiöse Rückständigkeit führten.

Dieser Anspruch lag schon in dem Namen Kulturkampf, den Virchow dem politischen Kampfe gegeben hatte. Er hat am 23. März 1873 in einem Wahlprogramm der Fortschrittspartei versprochen, „im Verein mit den andern liberalen Parteien die Regierung in einem Kampfe zu unterstützen, der mit jedem Tage mehr den Charakter eines großen Kulturkampfes der Menschheit annimmt." Er erläuterte später dieses Wort mit der Versicherung, „daß es sich nicht um einen religiösen Kampf handele, nicht um einen konfessionellen Kampf, sondern daß hier ein höherer die ganze Kultur betreffender Kampf vorliege, ein Kampf, der von diesem Standpunkte aus weiter zu führen sei".[88]) Dieser Name wurde zu einer Losung: unter Berufung auf Virchow sagte sogar ein Katholik Petri im Abgeordnetenhause: „Wir sind uns vollständig bewußt, daß wir, indem wir unsern Staat und unser neues Reich verteidigen, zugleich auch die gesamte deutsche Kultur verteidigen."[89]) Das war durchaus die Auffassung der Aufklärung vom Katholizismus. Rom galt, wie Alfred Dove beim Beginn des Kulturkampfes ganz im Sinne der Aufklärung sagte, als „die finstere Macht, die ihre schwere Hand bedrohend und beängstigend über manchem deutschen Gewissen hält."[90]) So wurde der politische Kampf zu einem Kampf der Weltanschauungen. Die Kulturkämpfer machten den Anspruch, die Vertreter

der Bildung gegen die Unbildung zu sein, und fühlten sich als solche dem Katholizismus unermeßlich überlegen. Triumphierend hob Treitschke hervor, daß die tüchtigsten Kräfte der Gebildeten auf der Seite des Staates stünden.[91])

Im Abgeordnetenhause wurde den Katholiken von den Professoren immer wieder ihre wissenschaftliche Unzulänglichkeit bescheinigt. Das versicherte Mommsen[92]) ebenso wie Virchow[93]) und Sybel.[94]) Die Katholiken ihrerseits empfanden den Kulturkampf als einen Kampf der Professoren gegen die katholische Kirche, und Windthorst beschwerte sich im Abgeordnetenhause darüber, daß „dieser Geist die größte Zahl der deutschen Universitäten beherrsche."[95]) „Der Staat, sagte er, hat sich auf die Seite der modernen Wissenschaft gestellt und bekämpft mit ihr die Kirche."[96]) In der Tat glitten die politischen Verhandlungen des Abgeordnetenhauses mehrere Male in den Materialismusstreit und in die Debatte über den Darwinismus hinüber, und Virchow beantwortete die Frage, „ob die Wissenschaft den Anspruch erheben dürfe, dem Glauben Schranken zu ziehen" mit dem ganzen naiven Selbstbewußtsein, das ihm eigen war. „Ich, ein Vertreter der Wissenschaft, ich erhebe diesen Anspruch offen gegen Sie, Sie müssen sich fügen, und ich sage Ihnen, Sie werden sich fügen, auch der Papst wird sich fügen, und die Kirche wird sich fügen."[97]) Hier trat dem unfehlbaren Papst mit nicht geringerem Selbstbewußtsein die unfehlbare Wissenschaft gegenüber. Sie lieferte im Kampfe die Waffen, und das tat nicht nur die Naturwissenschaft, wie Virchow sich rühmte. Auch die Vorlesungen von Zeller über Staat und Kirche sind im Grunde genommen nichts weiter als eine Rechtfertigung der Kulturgesetzgebung in allen ihren Einzelheiten: der Kanzelparagraph, das Verbot des großen Bannes, das Gesetz über die Vorbildung der Geistlichen, der Eingriff in die kirchliche Disziplinargewalt der Bischöfe, die obligatorische Ziviltrauung, die geistliche Schulaufsicht, die konfessionslose paritätische Schule, die staatliche Regelung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes und des theologischen Studiums. Alle diese Kampfgesetze werden vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus gerechtfertigt.[98])

So wurde der geistige Kampf, der den politischen begleitete, nicht zu einer Fortsetzung des Kampfes der Reformatoren gegen die römische Kirche, sondern vielmehr zu einem Kampfe der Aufklärung gegen das katholische Christentum. Damit war es aber unvermeidlich, daß der Kampf zu einem Kampf gegen die Orthodoxie überhaupt wurde. Schon bei Beginn des Kulturkampfes reizte die Oktoberversammlung der evangelischen Kirchen die Gebildeten zum Widerspruch. Diese Art von Orthodoxie, meinte Alfred Dove, würde bedeutungslos werden, wenn die Regierung sie im Stiche ließe.[99]) Das war ein deutlicher Wink an die Regierung, die protestantische Orthodoxie ebenso zu behandeln wie die katholische Kirche. Dieser Ton weckte alsbald in den Verhandlungen des Abgeordnetenhauses ein Echo. Fast gleichzeitig mit Dove machte Virchow darauf aufmerksam, daß „die Herrn der orthodoxen Seite, wie ich wohl sagen kann, mit den Herrn, die Rom besonders nahestehen, so besondere Beziehungen zeigen".[100]) Schließlich erging im Abgeordnetenhause an den Minister die Aufforderung, angesichts der Lehrstreitigkeiten in der evangelischen Kirche und der Stellung, die die Kirchenregierung zu ihnen einnahm, „einen zweifachen Kampf nach zwei Seiten hin zu führen".[101])

Es ist begreiflich, daß Männer, die dem Kulturkampf mit so viel Verständnis gefolgt waren wie Fabri, in dieser Wendung des Kampfes eine schwere Gefahr sahen. Hatte doch, wie er hervorhob, ein Berliner Blatt, das damals für einen weiten Kreis eine leitende Stellung einnahm, ausgesprochen: „Der Zweck des Kulturkampfes ist, den Anspruch der Kirche, der evangelischen sowohl als der katholischen, Inhaberin einer göttlichen Wahrheit zu sein, zu brechen." Fabri bemerkte dazu mit Recht: man brauche nur im Sinne dieses Wortes weiter vorzugehen, um auch die Majorität der evangelischen Bevölkerung im Kulturkampf solidarisch zu machen.[102]) In der Tat standen von Anfang an weite Kreise der evangelischen Kirche dem Kulturkampf mit schweigendem Mißtrauen oder grollender Verstimmung und jedenfalls mit schweren Bedenken und deswegen passiv gegenüber. Das waren nicht nur die Gesinnungsgenossen, deren Wortführer Gerlach und

Kleist-Retzow waren, es waren auch Politiker wie Roon und Moritz von Blankenburg, die doch wußten, daß mit den römischen Mächten kein Bund zu flechten war, daß sie aber auch mit einfacher Gewalt nicht zu zwingen seien.[103]) Aber auch ein Historiker wie Ranke sah den Kulturkampf mit Mißbilligung an. Auch er verwarf den Staatsbegriff, der hier der Kirche entgegengesetzt wurde. „Es scheint mir irrig, das absolute Recht des Staates diesen Begriffen entgegenzusetzen. Ich weiß nicht, ob das Vorhaben, die Kirche der juristischen Praxis zu unterwerfen, zum Ziele führen kann." Er fand, daß der Kampf „in Preußen einseitig und nicht ohne den Beigeschmack von Härte geführt würde".[104]) Vor allen Dingen aber waren es diejenigen Evangelischen, die sich in den christlichen Grundüberzeugungen mit den Katholiken der Aufklärung und dem Materialismus gegenüber innerlich einig wußten, welche entweder von Anfang an abseits standen oder durch die Richtung, die die Front der Kämpfer nahm, an die Seite der Katholiken gedrängt wurden. Es ist nicht zu leugnen, daß eine Tendenz gegen die protestantische Orthodoxie bei den Liberalen von Anfang an in der Richtung des Kulturkampfes lag. Ein Kronzeuge dafür ist der Kronprinz Friedrich, der mit den Liberalen sympathisierte. Er schrieb am 24. Oktober 1870 in sein Tagebuch: „Wollte Gott, daß . . ein freier deutscher Kaiserstaat entstände . . der Jesuitismus und die Orthodoxie würden auf den Kopf getroffen, und es wären damit die Geister von der Bevormundung der Kirche erlöst."

Diese Tendenz empfanden die positiven evangelischen Kreise instinktiv und darum hielten sie sich zurück. Die daraus folgende Passivität aber fühlten die Kulturkämpfer sofort. Von Anfang an beschwerte sich Bismarck über die Gleichgültigkeit der evangelischen Kirche im Kulturkampf. Er war empört, daß sie den Staat im Stich gelassen habe, und fand in dieser defensiven Haltung ein Element der Schwäche des Staates und noch mehr der evangelischen Kirche. „Eine noch größere Schwäche liegt darin, . . . daß die Abwehr nicht von dem positiven evangelischen Bekenntnis so kräftig unterstützt wird, wie es sein sollte." Es schien ihm Unrecht, daß die evangelische Kirche

als solche sich nicht zu einem Zeugnis wenigstens aufraffen könnte. „Bei stärkerer Unterstützung von seiten der evangelischen Kirche und ihrer Diener würde die Regierungspolitik nie als antichristlich haben verdächtigt werden können."[105]) Auch Falk bestätigte es Bismarck, daß ihm „die Apathie oder gar Opposition des gläubigen Teils der evangelischen Geistlichkeit am schwersten am Herzen liege". Er sah darin zum guten Teil „politischen Sauerteig, der unter der Maske der Orthodoxie die evangelische Kirche schädige".[106]) Auch von anderen Seiten wurde den evangelischen kirchlichen Kreisen vorgeworfen, daß sie unter Berufung auf „die Solidarität der konservativen Interessen" heimlich oder öffentlich auf der Seite der angegriffenen katholischen Kirche stünden. Sie waren überzeugt, daß eine fundamentale Glaubensgemeinschaft zwischen Katholiken nnd Protestanten bestehe, daß auch die katholische Kirche eine christliche Kirche sei, und daß die christlichen Grundüberzeugungen sie mit der evangelischen Kirche verbänden. Kulturkämpfer wie Konstantin Rößler sahen aber hierin „ein ungeheures Mißverständnis, eine wahre Verleugnung des Herrn", einen Beweis, daß die protestantische Orthodoxie „den Geist der Reformation" nicht mehr verstehe. Sie sahen in dieser angeblichen Solidarität der religiösen Interessen nichts weiter als politische Tendenzen.[107]) Die Liberalen sahen im Unterschied nicht nur von den Orthodoxen, sondern auch von der Schleiermacherschen Tradition nichts als einen durchgehenden Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus. Gemeinsame Grundüberzeugungen erkannten sie nicht an, die katholische Kirche galt ihnen nicht als christlich. Sie standen zu ihr ausschließlich in einem feindlichen Gegensatz.

Indessen nicht nur die Solidarität der konservativen Interessen, sondern der Radikalismus der Kulturkämpfer drängte die evangelischen kirchlichen Kreise an die Seite des Zentrums. Denn der Kulturkampf wurde aus einem Kampf gegen die Orthodoxie durch den Radikalismus, der im Kampf auf den Plan trat, zu einem Kampf gegen jede Kirche, ja gegen das Christentum. Das Ziel des Kampfes war für diese Bundesgenossen Bismarcks die Entchristlichung des Volkes und des Staates. Radikalismus und Idealismus standen im Kulturkampf nebeneinander auf Seiten

der Regierung und weiten Kreisen, auch im Auslande erschien David Friedrich Strauß als Typus der deutschen Bildung und sein neuer Glaube als das Bekenntnis des deutschen Volkes. Den Anlaß zur Ablegung dieses Bekenntnisses bot ihm ja auch der Kulturkampf. Er verfolgte ihn mit lebhaftem Beifall und verlangte von ihm „nur so viel, daß uns der Kirchenschatten fortan nicht mehr im Wege sei. Ich meine, daß wir nicht länger durch die Verhältnisse uns genötigt sehen möchten, uns mit der Kirche in irgendeiner Weise zu befassen".[108]) So schroff die verschiedenen Richtungen des deutschen Radikalismus einander gegenüberstanden — in diesem Ziele der Entchristlichung des Volkes und des Staates waren sie sich einig. Sie begrüßten den Kulturkampf als den ersten Schritt auf diesem Wege und trieben ihn mit Leidenschaft in der Richtung auf ihr Ziel. Nicht nur Strauß, sondern auch Eduard von Hartmann griff in diesem Sinne in den Kampf ein. Er sah im Ultramontanismus „den wahren Vertreter des historischen Christentums" und sein Vorgehen gegen die moderne Kultur als den letzten Selbsterhaltungsversuch des historischen Christentums, „den Kulturkampf als den letzten Verzweiflungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte", und empfahl den pessimistischen Pantheismus als Religionsersatz, „wenn nicht die ganze moderne Kultur eine Beute des Ultramontanismus werden soll".[109])

Denselben Ton schlug noch greller Haeckel, der Chorführer des Materialismus an; in der demagogischen Schärfe die ihm eigen war, entrüstete er sich über die „schwarze Internationale", „mit welcher der moderne Kulturstaat jetzt endlich, endlich den rechten Kulturkampf begonnen hat. In diesem Geisteskampfe . . . stehen auf der einen Seite unter dem lichten Banner der Wissenschaft: Geistesfreiheit und Wahrheit . . . auf der anderen Seite unter der schwarzen Fahne der Hierarchie: Geistesknechtschaft und Lüge".[110]) Vom entschlossensten Materialismus bis zum verwegensten Idealismus dehnte sich die Front aus, die sich hinter die Führer des Kulturkampfes stellte.

Solche Stimmen ließen sich nicht nur in der Literatur vernehmen, sie fanden in der politischen Debatte ihren Widerhall.

Virchow bezeichnete im Abgeordnetenhause als Ziel des Kulturkampfes „die wirkliche Verweltlichung des Staates", und das hieß die Entchristlichung des Volkes.[111]) Noch deutlicher sprach Bebel in der Jesuitendebatte aus, daß „alle religiösen Dinge mit der gesunden Vernunft und der Wissenschaft in Widerspruch ständen".[112]) Die Leidenschaft, mit der für das Zivilstandsgesetz gekämpft wurde, erklärt sich nur hieraus, wie schon Strauß hervorhob.[113]) Bismarck selbst lag diese radikale Tendenz des Kampfes persönlich völlig fern. Er bekannte sich mitten in der Leidenschaft des Kampfes zu einem „lebendigen evangelisch-christlichen Glauben".[114]) Aber dieser Ton wurde verschlungen von den Stimmen seiner radikalen Mitkämpfer. Indem er sie als Bundesgenossen annahm und ihre antikirchlichen Tendenzen unbeachtet ließ oder als Kampfmittel benutzte, verschob sich die Front der Kämpfer. Die evangelischen Stimmen waren verstummt oder verstimmt. Die kirchlichen Kreise zogen sich voller Bedenken oder Empörung von einem Kampfe zurück, der sich schließlich gegen sie selber richtete. Sie überließen den Radikalen das Feld allein und mußten mit ansehen, daß der Kampf eine ganz andere Richtung und damit auch einen ganz andern Charakter bekam als ursprünglich beabsichtigt war. Aber auch den Liberalen, soweit sie kirchliches Verständnis hatten, war bei dem Kampf nicht wohl. In der Magdeburger Zeitung, die eine Ruferin im Streit war, gestand ein Laie in einem Artikel über „die religiöse Aufgabe der Zeit, daß die Mehrzahl der Gebildeten, die dem Kulturkampf zustimmten, religionslos sei, daß der liberale Protestantismus eine Armee von Offizieren sei und darum machtlos gegen den unfehlbaren Papst". „Die katholische Kirche dagegen zeigt sich hinsichtlich der Macht über die Gemüter der evangelischen überlegen." Wie wenig dieser Laie die Quelle des Übels kannte, zeigt sich darin, daß er keinen anderen Rat wußte als eine Predigt des Evangeliums im Lichte der Quellenkritik, im Lichte der modernen Wissenschaft eines Virchow, Helmholtz und Böckh,[115]) als wenn nicht gerade diese Vermittlungstheologie die Schwäche des Protestantismus wäre. Ebenso gestand die Nationalzeitung widerwillig ein, daß der Grund der Macht der Jesuiten in der Gleichgültigkeit der Gebildeten gegen alle

kirchlichen und religiösen Dinge liege. „Sie verloren das Verständnis dafür, was die Religion im Volksleben ist und immer bleiben wird."[116]) Die Rufer im Streite bemerkten selbst, daß die Kämpfer sich der Leitung so unsicherer Führer entzogen.

Auch Bismarck behielt die Zügel nicht in der Hand und konnte nicht hindern, daß seine Mitkämpfer ihn auf eine Bahn mitrissen, die er selbst nicht hatte einschlagen wollen. Er kannte kein anderes Kampfmittel als die Staatsmacht. Seine Bundesgenossen sahen, wie die Nationalzeitung verächtlich und triumphierend verkündigte, im römischen Katholizismus eine Religion der Ungebildeten, der Arbeiter und Bauern, unfähig, den Kampf mit der modernen Bildung aufzunehmen, weil er „in einem absoluten Gegensatz zu dem Wesen der modernen Forschung" stehe. Sie waren davon überzeugt, daß „die allgemeine Bildung den römischen Widerspruch früher oder später beseitigen werde". „Die Zeit ist in den Wehen; nicht gerade eine neue Religion, aber eine neue Fassung des Alten ist im Werden und ringt sich aus dem Schoß der allgemeinen Bildung und Stimmung los."[117]) Diese Kämpfer kannten neben der Gewalt nur die Aufklärung. Die Kronprinzessin sprach durchaus die Meinung der Liberalen aus, denen sie nahestand, wenn sie zu Hohenlohe sagte: „Man soll nur die Volksbildung wirken lassen, das werde die Leute von selbst von der Hierarchie unabhängig machen."[118]) Selbst Bismarck hoffte, daß man „in zehn, fünfzehn Jahren durch die Schule weiter gewirkt haben werde".[119]) So schwankten die Kämpfer zwischen Staatsmacht und Schulzwang. Aber, daß religiöse Mächte weder mit Gewalt noch mit Aufklärung zu beherrschen sind, sondern nur mit Religion, wußten beide nicht.

Wie verfehlt der Kampf war, das zeigt sich darin, daß die Front der Kämpfer sich spaltete. In die evangelischen Kreise kam ein Riß: er trennte die, die den Kulturkampf ursprünglich gebilligt hatten, von ihren Gesinnungsgenossen, die ihm von vorneherein mit Bedenken zugesehen hatten und deren Reihen sich immer mehr füllten, obgleich sie sich doch auch der Tatsache nicht verschließen konnten, daß der Kampf unvermeidlich gewesen war. Gespalten waren auch die Liberalen, denn die Altliberalen ver-

warfen den Staatsbegriff, der die Nationalliberalen im Kampfe leitete.

Wie der Kampf Zusammengehöriges auseinanderriß, so stiftete er unnatürliche Bündnisse. Materialisten und Idealisten verbanden sich im Kampfe gegen die Ultramontanen, gegen die Orthodoxen, schließlich gegen Kirche und Christentum. Was sie einigte, war nur dieser gemeinsame Gegensatz. Aber aus der Feindschaft entsteht nie eine innere Einheit. In sich einig, durch den Kampf immer fester zusammengeschlossen war nur das Zentrum. Die Ziele der in sich uneinigen Kulturkämpfer wurden immer unklarer, so daß sie sich im Abgeordnetenhaus vorwerfen lassen mußten, niemand könne sagen, was eigentlich das Ziel des Kampfes sei. Nur das Zentrum wußte genau, was es wollte: Männer und Volkskreise, die nach Stämmen, Ständen, politischen Tendenzen, wirtschaftlichen Interessen ursprünglich weit voneinander getrennt waren, wurden durch den konzentrischen Druck und die Hitze des Kampfes zu einer Partei zusammengeschweißt, die alle Krisen überstand, und doch wurden auch sie in ein unnatürliches Bündnis gedrängt.

Bismarck warf den Ultramontanen vor, daß sie gemeinsam mit den Sozialdemokraten die nationale Bildung in internationaler Weise bekämpften.[120]) Ihm antwortete freilich ein empörter Protest, aber andererseits wiesen die Mitglieder des Zentrums selbst warnend und drohend auf die Tatsache hin, daß die Ausweisung der Priester „der Boden sei, auf dem die Sozialdemokratie sich ausbreite und der bereit sei für die Republik".[121]) Der internationale Charakter der katholischen Kirche gibt ihr auch einen gegen die nationalen Verfassungen gleichgültigen demokratischen Zug. Er hatte sich gegen das protestantische Kaisertum unter der Führung Preußens sofort geregt. Aber durch den Kulturkampf und durch den Hegelschen Staatsbegriff, der sich in ihm durchsetzte, war dieser demokratische Zug zu einer demagogischen Schärfe geschliffen. Schon im Jahr 1874 hatte die Civilta catholica drohend darauf hingewiesen, daß die Zukunft des Papsttums fortan durchaus auf den Völkern und nicht auf den Regierungen beruhe. Das päpstliche Blatt stellte fest, daß die Völker heute zur Volks-

herrschaft neigten, und daß die Kirche sich mit jeder Staatsform, auch mit der Republik, vertrage. Das war eine deutliche Drohung, und dem Hinweis auf die Republik folgte ein Jahr später die Androhung der Revolution. Der Abfall der Regierungen, so warnte das päpstliche Blatt, bedeutet deren baldige Auflösung durch eine soziale Umwälzung, durch welche die göttliche Regierung der Gesellschaft neues Leben einflöße.[122])

Man kann den Führern des Zentrums nicht den Vorwurf machen, daß sie diesen Ausgang gewünscht hätten. Warnend wiesen Reichensperger und Malinckrodt darauf hin, daß die Sozialdemokratie Volk und Staat zerrütten werde, wenn erst die Kirche geschwächt sei,[123]) und Kronprinz Friedrich erinnerte Falk daran, daß der Staat in der Kirche den stärksten Verbündeten gegen die Sozialdemokratie habe.[124]) Aber durch den Kampf wurde der demokratische demagogische Zug des Zentrums gezüchtet und gestärkt, und das kam zunächst in der päpstlichen italienischen Presse zum Ausdruck.

Diesen revolutionären Zug der katholischen Kirche hoben auch die protestantischen Kulturkämpfer, z. B. Beyschlag, hervor. Er beruhigte sich darüber mit einem selbstzufriedenen Hinweis auf die sozialen Leistungen des Protestantismus, aber die Kenner waren anderer Meinung. Stöcker erkannte an, daß es den Priestern gelungen sei, „die sozialdemokratische Agitation von ihren Gemeinden fernzuhalten", und er gestand ein, „dies Giftgewächs wächst in Deutschland fast ausschließlich auf protestantischem Boden".[125]) Auch Brentano hatte hervorgehoben, daß, wo die Ultramontanen die Oberhand hätten, die Sozialdemokratie einflußlos sei, weil der katholische Klerus auf freundlichem Fuß mit den Arbeitern stehe und sich ihres Rechtes annehme.[126]) Das hatte auch Schmoller anerkannt. Er stellte fest: „Mit den sozialpolitischen Tendenzen des Zentrums hatten wir stets viel Gemeinsames", und erklärte dies daraus, daß das Zentrum „aus ähnlichen ethischen, religiösen und humanen Tendenzen arbeiterfreundlich" sei.[127]) Die Folge war in der Tat, daß die katholische Kirche sich selbst von der Sozialdemokratie frei hielt, daß aber andererseits die sozialdemokratische Arbeiterschaft bereit war, sich

mit dem Zentrum zu verbünden. Diese Bereitwilligkeit, mit der revolutionären Arbeiterschaft Hand in Hand zu gehen, hat der Kulturkampf in der katholischen Kirche gestärkt, wie er denn überhaupt die katholische Kirche und das Zentrum gestärkt hat. Wenn es also die Absicht des Kampfes war, den Katholizismus zu schwächen, so ist der Kulturkampf für den Staat ein verlorener Krieg gewesen.

Von Anfang an hatten Freund und Feind diesen Ausgang des Kampfes vorausgesehen, gefürchtet oder gehofft. Die Katholiken hatten gerade wegen des Druckes, unter welchem sie standen, die Hoffnung auf den endgültigen Sieg niemals aufgegeben. Jeder Mißgriff des Staates bestärkte sie in der Überzeugung, daß sie Unrecht erleiden und also schließlich Recht behalten müßten. So schrieb mitten in der Hitze des Kampfes Alban Stolz: „Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Bismarck doch noch nach Kanossa geht.“[128]) Bismarcks Gesinnungsgenossen selbst, die ihm einst zugejubelt hatten, fingen in ihrer Siegesgewißheit an zu schwanken. Droysen sagte schon 1876: „Wie schwer der Kampf gegen den Papismus ist, sehen wir täglich mehr. Nicht, daß wir Sorge hätten zu erliegen, im Gegenteil, die Entmutigung auf Seiten der Kurie ist unverkennbar. Aber es ist ihre Art nicht, aufzugeben, was sie begonnen hat.“[129]) Aber auch die protestantischen Kritiker Bismarcks waren längst davon überzeugt, daß er diesem Kampfe unterliegen müsse. Er hatte seinen Meister gefunden „indem er sich hier auf ein Terrain gewagt, wo überhaupt mit bloßer Gewalt nichts auszurichten ist“.[130]) „Wenn man auch die Niederlage noch eine Weile hinausschieben kann, kommen wird sie doch,“ versicherte Konstantin Frantz.[131]) Mit derselben Stimmung begleitete Lagarde den Kampf: er sagte voraus, daß die römische Kirche infolge des Kulturkampfes, „weil der Staat in ganz anderer Weise als je zuvor ihr seinen Arm leihen muß, fester als vorher stehen wird“.[132]) So sprachen die Gegner Bismarcks; aber auch seine Freunde waren von düsterer Ahnung erfüllt. Selbst ein Parteigänger des Kulturkampfes wie Beyschlag fürchtete, „in dem Höhepunkt unseres nationalen Daseins zugleich den Anfangspunkt unseres Verfalls und Untergangs zu erleben“.[133])

Kein Wunder: fühlten doch die evangelischen Parteigänger der Regierung, die den Kulturkampf willkommen geheißen und mitgemacht hatten, daß der Staat anstatt des Ultramontanismus den Protestantismus und die evangelische Kirche schwer geschädigt hatte. Seine Kampfesgesetze hatten die katholische Kirche gestärkt, die evangelische gedrückt; „wir schwiegen und duldeten," klagte Beyschlag, „weil wir den Staat nicht auch noch mit einer protestantischen Opposition bedrängen wollten".[134]) In diesem Urteile waren sich alle Vertreter der evangelischen Kirche einig, auch Stöcker, der doch kirchenpolitisch ein Gegner Beyschlags war, konnte sich nicht verhehlen, daß der Katholizismus durch den Kulturkampf eine ungeheure Stärkung erfahren habe, und zwar weil gegen religiöse Mächte nur mit religiösen Mitteln hätte gekämpft werden können — mit dem Evangelium. Statt dessen wurde mit der katholischen zugleich die evangelische Kirche bekämpft. So erweckte der Kulturkampf die Meinung, es gäbe nur einen Feind des Staates, die Kirche mit ihren Dienern. Obwohl Stöcker dabei blieb, daß der Kampf von der katholischen Kirche ausgegangen und der Papst der Schuldige sei, schloß er doch mit dem Urteil: „Der Kulturkampf ist von Falk unter dem Einfluß des Liberalismus unrichtig geführt worden."[135]) Wie diese beiden Flügelmänner, so urteilte die ganze Front der protestantischen Kulturkämpfer.

Geschwächt war der Protestantismus, gestärkt der Katholizismus, gestärkt aber auch „die kirchenfeindlichen Mächte und damit die antichristlichen",[136]) nämlich der Radikalismus, denn er war ganz ebensogut wie sein Gegner in sich einheitlich und geschlossen, und er war außerdem getragen durch die Macht des Staates und begleitet von dem Beifall der öffentlichen Meinung. Mit großer Sorge verfolgten die Freunde des Volkes diese drohende Entwicklung. Geffcken beklagte, „daß die Führer des Sozialismus den Kampf hohnlachend für den Materialismus ausbeuteten und die Massen immer mehr zu den beiden Extremen des Atheismus und des Ultramontanismus gedrängt würden".[137]) So urteilten nicht nur die Kämpfer in Deutschland, erschöpft durch die Hitze

des Streites. Mit Erstaunen und Befremden, mit Sorge und Mißbilligung sah man auch im Auslande in den Kreisen, die der deutschen evangelischen Kirche fernstanden, dem Kampfe zu. Selbst Jakob Burckhardt bedauerte die Radikalisierung Deutschlands durch den Kampf Bismarcks mit der katholischen Kirche. „Sein Kulturkampf hat neben dem Treiben der französischen Radikalen eine ermutigende Wirkung für jede Art von Verneinung und Auflösung gehabt.“ [138]) Mit Empörung erinnerte er sich daran, „welche Meute in den Jahren seit 1873 losgelassen war, und mit was für Mächten man damals verbündet war“.[139])

Einer der scharfsichtigsten Zuschauer des Kulturkampfes im Auslande war Dostojewski. Vom Standpunkt des russischen Volkes und der griechischen Kirche aus sah er mit eigenartiger Intuition den Kampf in dem großen Zusammenhang der Geschichte der europäischen Christenheit. Er konnte im deutschen Protestantismus nur den negativen Protest gegen die römische Welt erkennen. Sein positives Wort, meint er, habe dieser Protestantismus noch immer nicht gesprochen. Das war sicherlich der Reformation gegenüber verständnislos geurteilt. Nach Dostojewskis Meinung hatte „Luthers Protestantismus seine Zeit schon längst hinter sich“; übriggeblieben war nur „die Idee des freien Geistes und der freien Forschung“.[140]) Aber in dem nun Deutschland durch den Kampf mit Frankreich seine Einheit zu gewinnen suchte, mußte Bismarck erkennen, daß diese Auseinandersetzung mit der romanischen Welt durch den militärischen Sieg noch nicht entschieden sei. Von hier aus durchschaute Dostojewski intuitiv die außenpolitischen Motive des Kulturkampfes. Es galt das Bündnis mit Italien zu sichern. Bismarck mußte das Papsttum bekämpfen, weil er „vielleicht als Einziger von allen Staatsleuten der Welt zu schätzen verstand, wie stark der römische Grundsatz noch in sich selbst und inmitten der Feinde Deutschlands ist, und was für einen furchtbaren Kitt er in Zukunft abgeben kann, wenn es heißt, alle diese Feinde zu vereinigen. Er allein war fähig zu erraten, daß sich vielleicht einzig in der römischen Idee eine solche Fahne wird finden lassen, unter der man in dem unheilvollen und in Bismarcks Augen unabwendbaren Augenblick alle von ihm

schon erdrückten Feinde Deutschlands wieder zu einem furchtbaren Ganzen wird zusammenbringen können".[141]) Aber Dostojewski hob auch hervor, daß bei diesen machtpolitischen Motiven des Kulturkampfes Bismarck sich Bundesgenossen gesucht hatte, die den Kampf zu einem Sieg der reinen Verneinung machten. Mag diese Auffassung des Kulturkampfes nun richtig sein oder nicht, die Tatsachen, auf die Dostojewski aufmerksam machte, sind dieselben, die alle deutschen und außerdeutschen Kritiker Bismarcks hervorgehoben haben. „Wenn nun Graf Bismarck gegen die Kirche vorgeht — wie unter anderm durch das Gesetz über die bürgerliche Ehe — dann geht er scheinbar Hand in Hand mit den Feinden der Kirche — nicht nur mit den Feinden der katholischen Kirche, sondern jeder christlichen Kirche überhaupt — Hand in Hand mit den Atheisten und Sozialisten! Auf diese Weise werden zwei sich entgegengesetzte Fanatismen angefacht: der Fanatismus des Glaubens und der der Verneinung. Ist das aber geschickt von einem so großen Staatsmann wie Bismarck?"[142])

Man muß diese höchst interessante Beurteilung des Kulturkampfes anhören, um sich klarzumachen, wie er im Auslande wirkte. In Italien urteilte man nicht anders. Schon im Jahre 1875 fand sich Treitschke genötigt, sich mit einem italienischen Zuschauer des Kulturkampfes, Vera, Professor an der Universität zu Neapel, auseinanderzusetzen. Veras Urteil verdient Beachtung, weil es charakteristisch ist für den Eindruck, den der Kulturkampf im katholischen Auslande machte, und weil es mit den Urteilen der deutschen Kritiker und der anderen ausländischen Beobachter übereinstimmt. Er fand, daß Deutschland infolge des Kulturkampfes Gefahr liefe, die Grundlagen seiner Gesittung, die Reformation und die Wissenschaft zu verlieren. Er fürchtete, daß Fürst Bismarck, indem er jedes andere Interesse der Politik unterordne, die evangelische Kirche und den religiösen Sinn in Deutschland zerstören werde, und fragte sich, wohin diese neue dem deutschen Geist gegebene Richtung schließlich führen werde.[143]) Er fand, daß Deutschland im Kulturkampf an einem Wendepunkte seiner Entwicklung angelangt sei und im Begriffe stehe, „die Basis seiner Existenz" zu wechseln.[144])

Die Antwort, die ihm Treitschke gab, zeigt die Schwäche der nationalliberalen Kulturkämpfer. Er bestritt die heute nicht mehr zu verkennende Wendung des deutschen Geistes und leugnete, daß die Deutschen in dem Augenblick, da die Hoffnungen des politischen Idealismus verwirklicht seien, ihren alten sittlichen Idealismus aufgegeben hätten. Er fand das Buch von Strauß in keiner Weise charakteristisch für den Stand der deutschen Bildung und behauptete eine Steigerung des philosophischen Studiums und eine Vertiefung des religiösen Interesses, während die Philosophen und die kirchlichen Kreise den entgegengesetzten Eindruck hatten. Zugleich tröstete Treitschke sich damit, daß der Idealismus auf der Seite der Regierung und die tüchtigsten Kräfte der Gebildeten im Kampfe im Bunde mit dem Staate stünden. Er behauptete, daß der preußische Staat die idealen Kräfte, die die katholische Kirche noch jetzt in sich schließe, nie verkannt habe. In der Bildung des deutschen katholischen Klerus vermochte er nicht viel mehr als Heuchelei zu sehen, und in dem Bündnis der Orthodoxen mit den Ultramontanen belachte er einen harmlosen Irrtum. Die religiöse Macht der katholischen Kirche unterschätzte er ebenso wie den Einfluß des antikirchlichen deutschen Radikalismus. „Unser Volk besteht aus ehrlichen Gläubigen und ehrlichen Freigeistern. In einer so tief religiösen Nation darf der Staat der Kirche nicht verächtlich den Rücken kehren."[145]) Noch sah er den Kulturkampf mit wohlgemutem Optimismus an, denn er meinte, „daß wir in einer Zeit tiefer religiöser Bewegung leben". So schrieb er im Jahre 1873. Ein Jahrzehnt später hat ihn der Verlauf des Kampfes ernster und trüber gestimmt; er hatte eingesehen, daß der Kulturkampf viel von seinem ursprünglichen rein politischen Charakter verloren und die schlechthin kirchenfeindlichen Elemente im deutschen Volke mächtig gefördert habe. Auch in ihm hatte der Kulturkampf die dunkle Ahnung erweckt, daß ein anderer Gegner das deutsche Volk bedrohe, und schließlich urteilte dieser größte Publizist des Bismarckschen Zeitalters fast wörtlich so, wie einst die Theologen der Erweckungsbewegung, Julius Müller und Tholuck: „Wer ein wenig über den nächsten Tag hinausdenkt, wird sich der Ahnung kaum erwehren können, daß vielleicht

schon am Beginn des kommenden Jahrhunderts ein ungeheurer Kampf um das Christentum selber, um alle Grundlagen der christlichen Gesittung ausbrechen mag. Gewaltige Kräfte der Verneinung und Zersetzung sind überall in Europa am Werke.... Der Tag kann kommen, da alles, was noch christlich ist, sich unter einem Banner zusammenscharen muß. In einer Zeit, wo solche Zeichen am Himmel stehen, ist nichts gefährlicher als ein Streit, der die Gewissen verwirrt."[146])

Der Verlauf und der Ausgang des Kampfes, die Niederlage des Staates und die Festigung des Ultramontanismus waren nicht die äußere Folge einzelner Mißgriffe in der Führung des Kampfes und auch nicht die individuelle Schuld der führenden Männer. Wie der Zusammenstoß des neuen Reiches mit der katholischen Kirche, so war auch die Art der Führung des Kampfes die notwendige Auswirkung der geistigen Mächte, die in ihm aufeinanderstießen. Bismarck führte den Kampf als einen politischen mit einer auswärtigen Macht und darum mit den Mitteln der Staatsmacht. Als Realpolitiker sah er Ideen nicht als Kräfte an. Diese Nichtachtung aller ideellen Größen übertrug er unwillkürlich auch auf religiöse Mächte. Er unterschätzte die Macht des Geistes und darum die Macht der katholischen Kirche. Er kannte sie nicht und verschmähte es, sie kennenzulernen. Alles Christentum war für ihn ein individueller persönlicher Besitz, aber kein mitwirkender Faktor im öffentlichen Leben. Sein Werkzeug, Falk, führte den Kampf nicht wie Bismarck als Politiker, sondern nur als Jurist, formalistisch, mit den Mitteln der Gesetzgebung, in der ehrlichen Überzeugung des preußischen Beamten, damit Gehorsam fordern und erzwingen zu können. Durch das Gesetz gedeckt, täuschte er sich über die Wirkung und kümmerte sich nicht um die Folgen seiner Kampfesmethoden. Beide Staatsmänner lehnten es ab, den Kampf als einen kirchlichen, religiösen, als einen Weltanschauungskampf zu führen. Sie versicherten, daß sie nicht die katholische Kirche, sondern die weltliche Macht des Papsttums bekämpfen wollten, aber sie wurden mit Notwendigkeit über diese Linie hinausgedrängt. Der Staat griff durch seine Gesetzgebung tief hinein in das innere Leben der Kirche, in die Kirchenregierung

und in die Seelsorge, in die Herzen und Gewissen, denn das individualistische Christentum, das die beiden Führer im Kampf in aufrichtiger Überzeugung als normal voraussetzten, und dessen Überschreitung sie als einen Eingriff der Kirche in das weltliche Leben brandmarkten, unterschied sich seiner Art nach von dem katholischen Christentum, für welches die Kirche zum öffentlichen Wirken im Volksleben verpflichtet war. Deswegen waren kirchliche Interessen in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche von politischen nicht zu trennen. Der unfehlbare Papst gehörte in den Glauben der katholischen Kirche hinein. Es war unvermeidlich, daß der Staat im Kampf in ein Gebiet übergriff, welches dem katholischen Christen heilig war, und damit ein katholisch erzogenes Gewissen verletzte. Der Kampf wurde dadurch trotz aller gegenteiligen Versicherungen aus einem politischen zu einem religiösen.

Zu einem solchen wurde er vollends durch Bismarcks Bundesgenossen. Mit klarem Bewußtsein und ausgesprochener Absicht machten ihn die Parteien, auf die die Regierung sich stützte, zu einem geistigen Kampf, zu einem Kampf der Ideen und der Weltanschauungen. Das geschah um so sicherer, als die Regierung die geistige Auseinandersetzung mit dem Katholizismus geflissentlich vermied und in diesem Versäumnis den Beweis dafür sah, daß sie einen politischen, nicht einen religiösen Kampf führe. Die beiden Fronten, die der Realpolitiker und die des Ideenkampfes waren nicht miteinander verbunden. Bismarck duldete und gebrauchte Bundesgenossen, deren Kampfesweisen und Ziele er für seine Person verwarf. Sie führten den Kampf mit einer prinzipiellen Schärfe, die ihnen das plötzliche Abbrechen des Kampfes bei der ganz äußerlichen Gelegenheit einer neuen Papstwahl unverständlich machte und empörend und charakterlos erscheinen ließ. Aber Bismarck behandelte den Papst einfach wie den souveränen Herrn einer auswärtigen Macht, mit der man Krieg führt und Frieden schließt. Der Friedensschluß nach dem Kulturkampf war nicht etwa ein Friede des deutschen Volkes mit der katholischen Kirche, sondern ein rein diplomatischer Friedensschluß Bismarcks mit dem Papst. Weder die Katholiken noch die Pro-

testanten waren mit diesem Friedensschluß zufrieden.[147]) Wie beim Ausbruch des Kampfes das Volk weder die Gründe noch die Ziele des Kampfes verstand, sondern einfach zur Gefolgschaft aufgerufen wurde, so wurde auch jetzt der Kampf rein äußerlich abgebrochen, ohne daß ein erkennbares Ziel erreicht worden wäre, und ohne daß das Volk den Grund und das Ziel des Friedensschlusses verstand. Bismarck verleugnete die Form des Kampfes und die Kampfgesetze und ließ seine Bundesgenossen fallen. Aber wie nach der Infektion eines Organismus das Heer der Antikörper mobilisiert bleibt, so blieb als einziges greifbares Ergebnis des Kampfes das Zentrum bestehen als ein beständiger Gegner der Bismarckschen Politik. Bei der Art, wie Bismarck den Kampf führte und abbrach, war auch eine Entfremdung zwischen ihm und seinen Bundesgenossen ein weiteres bedenkliches Ergebnis des Kampfes. Die Front der Kulturkämpfer war völlig zersplittert.

Die Parteien, die Bismarck im Kampfe gebrauchte, führten den Kampf, wenn sie ihn nicht nur als äußeren Machtkampf auffaßten, sondern als geistige Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, doch nicht als eine Fortsetzung der Reformation mit der Kraft des Evangeliums. Die Haltung der evangelischen Kreise war von Anfang an unsicher und zwiespältig. Einerseits konnten sie den konfessionellen Unterschied vom Katholizismus um so weniger verleugnen, je näher sie den reformatorischen Überzeugungen standen. Der Übergang der Erweckungsbewegung aus ihrer ursprünglichen konfessionell neutralen Haltung machte sich geltend. Der Kölner Bischofsstreit und die Händel des Staates mit der katholischen Kirche wirkten nach. Vor allem hatte der Syllabus noch mehr als das Vatikanum die Glaubensgemeinschaft zwischen beiden Kirchen gestört. Aber einen ausschließlichen Gegensatz gegen die katholische Kirche konnte die evangelische Kirche doch auch nicht verantworten. Die konservativen Protestanten fühlten eine politische Solidarität mit der katholischen Kirche in deren Kampf mit dem Liberalismus. Da nun aber auch die liberale Partei in einer Weltanschauung wurzelte und eine solche vertrat, so wurde die politische Solidarität unwillkürlich auch zu einer religiösen. Die aus der Erweckungsbewegung stammenden Kreise

fühlten sich immer noch in den christlichen Grundüberzeugungen mit den Katholiken innerlich einig. So wurden sie im Kampfe unsicher und kamen zu keiner klaren Haltung. Weder die Bismarcksche Realpolitik noch die Falksche Gesetzgebung konnten sie billigen, sie waren innerlich gespalten und darum geschwächt.

Diese Unsicherheit wurde noch gesteigert durch die Art, wie die Liberalen den Kulturkampf führten. Für diese handelte es sich um eine Auseinandersetzung der Aufklärung und des Idealismus, nicht nur mit der katholischen Kirche, sondern mit jeder christlichen Autorität und Tradition. Die Nationalzeitung sprach die Stimmung weiter Kreise aus, wenn sie als den innersten Kern des Streites den Gegensatz zwischen übernatürlicher Offenbarung und Autonomie auffaßte. Autonomie aber war die Losung, die den Idealismus mit der Aufklärung verband. Indem sie der Offenbarung entgegengesetzt wurde, wandten sich die Kulturkämpfer auch gegen die evangelische Kirche, und schließlich gegen alles Christentum. So fanden sich in der Verwirrung, die der Kulturkampf anrichtete, am Ende Materialisten und Idealisten zusammen im Bunde gegen die christlichen Kreise des Volkes, die evangelischen so gut wie die katholischen.

Welch eine Zerrüttung hatte der Kampf angerichtet! Was innerlich zusammengehörte, war auseinandergerissen, und unnatürliche Bündnisse waren geschlossen. Der Protestantismus war in sich uneinig, die Liberalen trennten sich, Bismarck und seine Bundesgenossen gingen auseinander. Idealisten und Materialisten verbanden sich, und was das verhängnisvollste war, Zentrum und Sozialdemokraten wurden aneinandergedrängt. Unter den Nachwirkungen dieses Streites leidet das deutsche Volk noch heute, und schon damals wurde die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus durch den Kulturkampf erschwert. Eine tiefe Verbitterung vergällte dem deutschen Volk die Freude an dem neuen Reich. Kein Zweifel, weder der Idealismus noch die Erweckungsbewegung hatten den Kampf der Realpolitik mit der katholischen Kirche zum Siege führen können. Die unmittelbare Folge war, daß sie beide aus dem öffentlichen Leben verdrängt wurden. Sicherlich eine tiefe Schädigung des deutschen

Volkes, denn indem die idealen und christlichen Motive aus dem öffentlichen Leben verdrängt wurden, sanken die politischen Parteien immer mehr zu Wirtschaftsgruppen hinab, und wirtschaftliche Interessen beherrschten die Politik. Das zeigte sich alsbald in der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Auch an dieser Entleerung und Vergröberung unseres öffentlichen Lebens leiden wir noch heute.

Drittes Kapitel:

Idealismus und Erweckungsbewegung in Auseinandersetzung mit dem Sozialismus.

Nachdem mit dem Gelingen der Einigungsbewegung das politische Ziel des Idealismus erreicht war, wurde dem neuen Reiche eine neue Aufgabe gestellt, die längst erkannt war, deren Lösung aber erst jetzt mit einiger Aussicht auf Erfolg möglich erschien — es war die soziale Frage.

Mit zunehmender Klarheit hatten die Kenner des Volkslebens seit den revolutionären Erschütterungen Europas 1830 und in Deutschland besonders seit 1848 erkannt, daß hinter all diesen Bewegungen als ihr letzter Hintergrund die soziale Lage der unteren Volksschichten stand, und daß das eigentliche Ziel aller Revolutionen nicht ein politisches, sondern ein soziales sei, daß die Massen, die als die Heere der Revolution hinter den Führern standen, nicht etwa eine Verfassungsänderung, sondern eine Besserung ihrer wirtschaftlichen Lage erstrebten. Der junge Bismarck sprach am 6. September 1849 aus, daß „die bewegenden Prinzipien des vorigen Jahres viel mehr sozialer als nationaler Natur" gewesen wären. Schon vor ihm, am 3. Dezember 1848, hatte sein späterer Gegner, der Bischof Ketteler, in einer Predigt über „die großen sozialen Fragen der Gegenwart" dieselbe Erkenntnis ausgesprochen: „Die politische Bewegung erhält sich nur und findet nur Teilnahme durch die sozialen Mißstände." Die Führer wollen die Staatsgewalt in ihre Hand bringen, das Volk hofft auf die Verbesserung seiner Lage, aber es geht einer

Enttäuschung entgegen, denn eine Verfassungsänderung wird die soziale Not nicht lindern.[1])

Dasselbe Urteil über das soziale Motiv der politischen Revolution fällte zur selben Zeit auf evangelischer Seite ein so gründlicher Kenner des Volkslebens wie Wichern, der Begründer der Inneren Mission. Indem er die sozialen Notstände der unteren Volksschichten schilderte, sprach er aus: „In ihnen haben die Volksbewegungen der neueren Zeit, welche Staat und Kirche erschüttern, ihren Hauptherd gefunden. Jene Notstände sind vielfach, aber keineswegs ausschließlich, materieller Natur.“[2])

Die Liberalen erkannten diesen sozialen Hintergrund der politischen Revolution meist nicht, oder sie gestanden ihn gar nicht oder nur widerwillig ein. Wer ihn aber durchschaute, der erkannte damit auch die entscheidende Bedeutung der sozialen Frage. Sie war zur Schicksalsfrage der europäischen Kultur und damit auch des deutschen Volkes geworden. Ketteler sprach das in der zitierten Predigt mit den Worten aus: „Wer die soziale Frage begreift, der erkennt die Gegenwart; wer sie nicht begreift, dem ist Gegenwart und Zukunft ein Rätsel.“[3]) Und Victor Aimé Huber sagte in dem Jahre, in dem Bismarck an die Spitze des Staates trat: „Die Arbeiterbewegung verstehen heißt die Zeichen der Zeit verstehen und seine Befähigung für das öffentliche Leben beweisen.“[4]) „Der Staat, die Partei, die die soziale Frage löst, hat die Zukunft.“[5]) Dem stimmten die Kathedersozialisten mit besonderem Eifer zu: „Jeder, der ganz am Alten festhalten will,“ schrieb G. Schmoller, „der diese Kämpfe und ihre Notwendigkeit nicht begreift, ist unfähig, in unserer Zeit bestimmend und leitend mitzureden.“[6])

In der evangelischen Kirche stand man der sozialen Frage mit sehr verschiedenem Urteil gegenüber, aber in dem Urteil über ihre Bedeutung war man sich einig. Daß sich an ihr „die Geschicke wie des Reiches so der Kirche entscheiden“, sagte Stöcker noch im Jahre 1887.[7]) Und in demselben Jahr begann Uhlhorn, ein Gegner des katholischen und des evangelischen Sozialismus, eine Streitschrift gegen ihn mit den Worten: „Diejenige Kirche wird den Sieg behalten, welche zur Lösung der sozialen Frage am

meisten mit beiträgt." Er fand sogar, daß für die Gegenwart „die Aufgaben der Kirche in der sozialen Frage beschlossen" seien. Er erwartete also auch von hier aus den Ausgang des Kulturkampfes. „Auf dem Gebiete der sozialen Frage wird auch die Entscheidungsschlacht zwischen den Konfessionen geschlagen." Man kann die staatliche und kirchliche Bedeutung der sozialen Frage nicht höher einschätzen.

Seit der Einigung des Reiches war es die Meinung derer, die diese Aufgabe erkannten, daß gerade das deutsche Volk zur Lösung der sozialen Frage berufen und befähigt sei. So urteilten auch die Gegner des staatlichen und des kirchlichen Sozialismus. Treitschke bekannte in derselben Zeit, in der er den „Sozialismus und seine Gönner" so leidenschaftlich bekämpfte: „Unser Volk mit seinem Idealismus scheint mir vor allen anderen Nationen berufen, durch eine strenge und gerechte Gesetzgebung den sozialen Kämpfen vorzubeugen."[8]) Noch viel freudiger sahen Treitschkes Gegner, die Kathedersozialisten, in der Lösung der sozialen Frage den Beruf des deutschen Volkes. „Wenn irgendein Volk," sagte Gustav Schmoller im Rückblick auf zwanzig Jahre deutscher Politik, „so sind wir bestimmt, mehr durch innere Umbildung und friedliche Reformen als durch heftige soziale Kämpfe und gewalttätige Revolutionen zum Ziele zu kommen," und zwar, weil wir „ein Volk des gerechten Denkens und der stärksten religiösen Empfindungen sind".[9])

Wenn also die dem deutschen Volke gestellte Aufgabe erkannt war, so waren doch die deutschen Sozialethiker auf die soziale Frage aufmerksam geworden durch die Lage der arbeitenden Klassen in England und Frankreich. Das gilt nicht nur von Engels und Marx, sondern auch von den Christlichsozialen, zuerst von Franz von Baader[10]) und von Adam Müller.[11]) In dem Staatsbegriff und der Sozialethik dieser Romantiker liegen die Wurzeln des deutschen christlichen Sozialismus. Indem sich Adam Müller mit den Zeitgenossen der Befreiungskriege von der Weltanschauung der Aufklärung losriß, nach welcher der Staat wie der Mensch und die Welt eine Maschine ist, hatte er und mit ihm auch Franz von Baader auf den Staat den Begriff des Organismus angewandt,

oder den Begriff des Leibes, wie ihn Paulus auf die christliche Gemeinde bezieht. Er ist ein lebendiges Wesen, in dem alle Teile zur Erhaltung des Ganzen und damit zur Erhaltung aller zusammenwirken. Da ein solches Glied der Gesellschaft jeder Berufsstand und also auch das Proletariat ist, so besteht die Aufgabe darin, daß es als ein selbständig wirkendes Glied, d. h. also nicht nur als ein versorgter und regierter Teil der Gesellschaft, in sie eingegliedert wird. Geschieht dies nicht, so wird das Leben der Gesellschaft anstatt zu einem organischen Zusammenwirken aller Teile zu einem Kampf ums Dasein, in welchem jeder Stand durch die Bekämpfung aller anderen die Bedingung seines eigenen Wohlseins sucht, in Wirklichkeit aber zerstört.

Und noch einen anderen seiner Grundgedanken hat der christliche Sozialismus von Adam Müller und Baader übernommen, nämlich den Kampf gegen den Eigentumsbegriff[12]) des römischen Rechtes, nach welchem der Eigentümer ein schrankenloses Verfügungsrecht über sein Eigentum hat. Alle Revolutionen der Neuzeit, selbst wenn sie ein verborgenes sozialistisches Ziel haben, endigen, nachdem sie ihr eingestandenes oder vorgeschobenes Ziel erreicht haben, mit einer Stärkung des Kapitalismus. So hatte schon die französische Revolution von 1789 den Kapitalismus dadurch verstärkt, daß sie das Eigentum ausdrücklich für ein unverletzliches und heiliges Recht erklärte. Diese Garantie der Unverletzlichkeit des Privateigentums kehrt in den Verfassungsurkunden des 19. Jahrhunderts immer wieder. Der Begriff der Heiligkeit des Privateigentums, der seinen letzten geschichtlichen Grund nicht im römischen Recht, sondern in Anschauungen und Gebräuchen primitiver Naturreligionen hat, ist im 19. Jahrhundert zu einem sorgfältig gepflegten Gliede der liberalen Weltanschauung geworden, das selbst dann unangetastet blieb, wenn alle anderen Heiligtümer zerstört waren. Diesen Eigentumsbegriff erklärten die Christlichsozialen für heidnisch und setzten ihm einen christlichen Eigentumsbegriff entgegen. Er beruht darauf, daß, wenn nur der Eigentümer sein könne, der eine Sache gemacht hat, nur der Schöpfer ein absolutes Eigentumsrecht hat. Die majestätischen Worte der Bibel: „Die Erde ist des Herrn, und was darinnen ist," und das

andere: „Mein ist beides, Silber und Gold," drücken eine Idee aus, nach welcher das Eigentum ein anvertrautes Lehen ist, über welches der Mensch nicht schrankenlos zu verfügen hat, sondern für dessen Verwendung er verantwortlich ist. Da sich dieser Eigentumsbegriff mit dem des deutschen Rechtes verband, so bekam er eine große Bedeutung und wurde zu einer der festen Grundlagen des christlichen Sozialismus, der somit in einem ununterbrochenen Zusammenhange bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurückgeht.

Geschichtlich ist indessen der eigentliche Begründer des christlichen Sozialismus ein Mann, der Theorie und Praxis miteinander verband, Victor Aimé Huber. Er hatte gegen die romantischen Theoretiker, gegen Haller ebenso wie gegen Adam Müller, einzuwenden, daß sie nur Doktrinen zu bringen hatten, aber keine reelle Hilfe,[13]) wie er denn überhaupt bei seinen Zeitgenossen in Deutschland wohl „politische Theorien, aber weder Tat, noch Leid, noch Opfer" fand.[14]) Sein religiöser Entwicklungsgang war für seine soziale Wirksamkeit von Bedeutung. Auch er war, wie die theoretischen Anhänger des christlichen Sozialismus, Katholik. Er war als solcher geboren und erzogen. Bedeutung hat das nur insofern für ihn gehabt, als er die konfessionellen Differenzen in der Lösung der sozialen Frage für bedeutungslos hielt und sich der Hoffnung hingab, „daß namentlich auf dem Gebiete der Inneren Mission, wenn auch nicht Einverständnis und Verschmelzung, doch Annäherung und Verständnis und gegenseitige Achtung und Vertrauen erreicht werde".[15]) Es ist bezeichnend, daß er, solange er Katholik war, war er religiös völlig gleichgültig, bei seinem ersten Besuch in England in den Kreisen der freien kirchlichen Arbeit, die sich um die Lösung der sozialen Frage bemühten, seine ersten tieferen religiösen Eindrücke empfangen hat. Dem praktischen Christentum, welches er hier kennenlernte, verdankte er seine Bekehrung. Er trat zur reformierten Kirche über. Gegen die „orthodoxe Sattheit des lutherischen Pastorats", welches sich im Gegensatz gegen die Innere Mission auf die kultische Predigt zurückzog und „zu sagen wagte, der lutherische Pastor habe keinen Beruf, noch Pflicht, noch Recht, den entfremdeten oder verlorenen Schafen mit seiner

Seelsorge nachzugehen und sie aufzusuchen, da ja jedem die Kirche und das Pastorat offenständen, wenn er ein Bedürfnis nach Gottes Wort fühle",[16]) — gegen diese Auffassung des Pfarramtes empörte er sich. Er schloß sich in Deutschland an die Kreise der Inneren Mission an, für die er mit Wort und Tat eintrat. Er schilderte der deutschen Christenheit die englische Innere Mission mit der Absicht, „der Inneren Mission in Deutschland einen Spiegel vorzuhalten und eine Anregung zu geben".[17])

Die Arbeit der Inneren Mission hatte er bei der Erforschung der sozialen Verhältnisse Englands und Schottlands kennengelernt. Von seinem 23. Jahre ab bis in sein Alter hinein hat er auf immer wiederholten Reisen die sozialen Zustände Belgiens, Frankreichs, Spaniens, besonders aber Englands genau kennengelernt. Er blieb eben deswegen nicht nur ein Theoretiker, sondern er wurde ein Mann der Tat, ein echter Jünger der englischen und deutschen Erweckungsbewegung, persönlich ein Beweis dafür, daß aus ihr der christliche Sozialismus entstanden ist. Indem er in England die Zustände kennenlernte, auf die man sich in Deutschland gefaßt machen mußte, schrieb er: „Was hier nottut, ist ein christlicher Sozialismus."[18]) Aus seinen Lehrjahren in England hatte er die Erfahrung geschöpft, daß die sozialen Gefahren, die mit der Industrie verbunden sind, nicht dadurch überwunden werden könnten, daß die Industrialisierung der Wirtschaft aufgehalten werde. Er hatte ferner erkannt, daß die Atomisierung der Gesellschaft durch die Auflösung der Zünfte nicht durch deren Wiedereinführung rückgängig gemacht werden könnte. Die sogenannte „gute alte Zeit" galt ihm als eine konservative Illusion.[19]) Er war überzeugt, daß die konservative Opposition gegen die Fabrik zugunsten des Handwerks aussichtslos sei.[20]) „Die Zeiten des Patriarchalismus sind endgültig vorüber."[21])

In Wirklichkeit zeigt im Verhältnis zur sogenannten guten alten Zeit der Arbeiterstand in seinem Wohlstande eine aufsteigende Tendenz. Diese stetig zu steigern und zwar nicht auf ein Existenzminimum, sondern auf das höchste erreichbare Maß, ist das notwendige Ziel der sozialen Reform. Zu erreichen ist es freilich nicht durch irgendein sozialistisches Zaubermittel oder ein

wirtschaftliches Experiment oder eine politische Umwälzung mit einem Schlage, sondern wie alles Irdische schrittweise, durch stetige Arbeit. Er protestierte damit sowohl gegen das marxistische Ziel des Umschlagens der kapitalistischen Wirtschaftsordnung in die kommunistische wie gegen den aus der älteren Nationalökonomie stammenden durch Lassalles Agitation in einer besonderen Form populär gewordenen Gedanken von ehernen Naturgesetzen der Wirtschaft. Er hatte die naturalistische Auffassung der Gesellschaft und der Geschichte überwunden. In der Menschheit wirkt neben den natürlichen Lebensbedingungen der Wille und die Freiheit. Es herrscht also kein mechanisches, materialistisches Naturgesetz, sondern ethische Gesetze. Auch das Gesetz des sozialen Lebens ist das Gesetz aller Gemeinschaft, nämlich das Gesetz der Liebe. Es schließt das Gesetz der Gerechtigkeit in sich, so daß man Liebe und Gerechtigkeit nicht in Gegensatz zueinander stellen darf. Die Erfüllung des Liebesgebotes ordnet, seine Verachtung gefährdet die Gesellschaft. Von ihm aus ist die soziale Frage zu lösen.[22]) Deswegen stand es ihm fest, daß das soziale Problem nur vom Christentum aus gelöst werden könne.[23])

Das bedeutet aber nicht, daß es durch Wohltätigkeit, also durch Almosen gelöst werden könne. Diese sind nur da berechtigt, wo die Arbeit zur Unmöglichkeit geworden ist. Wenn die Kirche und die Innere Mission sich, wie man ihnen vorwirft, in der Arbeiterfrage wenig bewährt haben, so liegt das daran, daß sich die kirchlichen Kreise tatsächlich auf Armenpflege beschränkt haben aus Mangel an Verständnis für die weiteren Zusammenhänge der Dinge.[24]) Trotz seines Einverständnisses mit der Inneren Mission klagte Huber immer wieder: „Die Pietisten kommen nicht über das Almosen hinaus."[25]) Er hatte ein volles Verständnis für die Losung: Wir verlangen nicht Wohltätigkeit, sondern Gerechtigkeit. Er wußte, daß das soziale Elend, wie es sich in der modernen Zeit zeigte, eine neue Krankheit in der Weltgeschichte war, der neue Heilmethoden entgegengesetzt werden müßten.[26]) Er hatte auf seiner Reise in Westeuropa erkannt, daß es sich um eine „welthistorische Kulturkrise" handele, durch welche die christliche Zivilisation in Gefahr kam, in heidnische Barbarei zu versinken.

Gegen diese „welthistorische Erscheinung kann vereinzelte Wohltätigkeit nichts mehr ausrichten".[27]) Es kommt deshalb darauf an, durch die Hilfe, die gewährt wird, die Selbsthilfe und die Selbsttätigkeit anzuregen,[28]) und zwar haben bei Lösung dieser Aufgabe alle Berufsstände der Gesellschaft zusammenzuwirken; denn Huber wußte, daß die soziale Frage nicht nur den Arbeiterstand betrifft, sondern daß sie das Problem der richtigen organischen Ordnung der ganzen Gesellschaft ist. Er wußte z. B., woran noch wenige Gebildete gedacht hatten, daß auch die Universitäten ein ungelöstes soziales Problem in sich schließen. Er war der Erste, der auch in dieser Beziehung auf die englischen Universitäten aufmerksam machte.[29]) Schon früh hatte er die sozialen Probleme, die die Studentenschaft stellt, erkannt.[30]) Er ist auch der Erste, der auf die Form aufmerksam gemacht hat, in welcher sich in Deutschland im Unterschiede von England die sozialen Probleme der Studentenschaft lösen lassen, in einer kleinen Schrift, durch welche er die Gründung akademischer Konvikte angeregt und noch vor Hundeshagen auf die Aufgabe der Inneren Mission auf den Universitäten hingewiesen hat.[31]) Dieser weite Blick, der nicht nur die Arbeiterschaft im Auge hat, sondern die soziale Frage in ihrem ganzen Umfang umspannt, ließ ihn erkennen, daß es sich um das Problem der richtigen organischen Ordnung der ganzen Gesellschaft handle. In dieser Beziehung teilte er durchaus den Begriff der Gesellschaft, den Adam Müller und Baader entwickelt hatten. Das Ziel der sozialen Bewegung ist für ihn ein universales. Es gilt nicht nur einem Stande, sondern dem Volksganzen, es ist nicht nur ein wirtschaftliches, sondern ein moralisches und intellektuelles. Denn das gesellschaftliche Leben ist eine Einheit, alle seine Aufgaben hängen innerlich zusammen. Die Erwerbsfähigkeit des Arbeiters hängt nicht nur von seiner physischen Kraft, sondern von seiner Intelligenz und Moral, seinem Gottvertrauen und seiner Ewigkeitshoffnung ab.

Ein so umfassendes Ziel ist nur durch eine Hilfe zu erreichen, durch welche die Selbsthilfe und die Selbsttätigkeit angeregt werden. Eben deshalb wußte Huber, daß „die Vorbedingung der mate-

riellen Hebung der Zustände der arbeitenden Klassen immer die geistige Hebung ist. Dies gilt in dem Maße mehr, als es sich sich um die sogenannte Selbsthilfe handelt".[32]) Freilich wußte Huber auch: „Die Grenzen zwischen eigentlicher Wohltätigkeit und geeigneter Förderung der Selbsthilfe können und brauchen nicht ganz strenge innegehalten zu werden."[33]) Eben deswegen appellierte er an die Hilfe der oberen Stände. Daß der Arbeiterstand sich nicht alleine helfen könnte, war ihm klar, denn die Berufsstände sind aufeinander angewiesen. Der Vorteil der Unternehmer geht normalerweise mit dem der Arbeiter Hand in Hand, und indem jeder Stand für den andern sorgt, oder vielmehr für das Ganze der Gesellschaft, sorgt er auch am besten für sich selbst. Deswegen ist eine Ordnung der Gesellschaft ohne die Mitwirkung der höheren Klassen, d. h. ohne eine Aristokratie, nicht möglich. Huber wendete sich an die Ritterschaft, wie er diese höhere Schicht der Gesellschaft nannte. Er war von der konservativen Partei ausgegangen, hatte seine publizistische Tätigkeit in der Kreuzzeitung begonnen und war mit den Politikern der Erweckungsbewegung, besonders mit Stahl, befreundet. Aber je länger desto mehr trennte er sich in seiner sozialen Arbeit von ihnen, weil er kein Verständnis für die sozialen Fragen bei ihnen fand.[34]) Am besten fühlte er sich von Friedrich Wilhelm IV. verstanden, denn sein Ideal war das soziale Königtum, während er von der konstitutionellen Verfassung in sozialer Beziehung nichts erwartete. In England, Schottland und Frankreich hatte er so gut wie Baader gelernt, daß die soziale Frage auf politischem Wege, d. h. durch eine Änderung der Verfassung, nicht gelöst werden könne. „Der Konstitutionalismus verbindet sich dort mit dem äußersten sozialen Elend."[35]) „Das liberale System ist nur auf Vermehrung des Besitzes und Genusses gerichtet." Dieselbe Erfahrung machte er in Frankreich. Deswegen verwarf er auch die Agitation Lassalles und deren Ziel, die soziale Frage auf dem Umwege eines demokratischen Wahlrechtes zu lösen, obwohl er, wie alle Christlich-Sozialen, kein Gegner des allgemeinen Wahlrechtes war.

Dagegen war er trotz seiner konservativen Grundrichtung großzügig genug, die soziale Arbeit von Schulze-Delitzsch an-

zuerkennen. Er wandte gegen ihn nur ein, daß er die geistigen und sittlichen Ziele der sozialen Reform hinter den wirtschaftlichen zurücktreten ließe. Während er ihn persönlich hochschätzte, urteilte er über sein Werk: „alles leider ohne Christentum und in politischem Liberalismus.“[36]) Seit 1863 trat deswegen eine Entfremdung zwischen beiden ein, während Lassalle zur selben Zeit in seiner Weise in den schmeichelhaftesten Ausdrücken von seiner großen Hochachtung, innigen Schätzung und Liebe an Huber schrieb.[37]) Innerlich blieb er doch von beiden durch seine politische Richtung getrennt. Er blieb den Konservativen und den Liberalen gegenüber bei seiner Meinung, daß politische und soziale Fragen nicht miteinander vermischt werden dürften, und daß durch politische Agitation die soziale Frage sich nicht lösen ließe.[38])

Deswegen war er auch ein Gegner des Staatssozialismus. Er sah jedes gesetzliche, zwangsweise Eingreifen des Staates in die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse mit Mißtrauen an und fürchtete die Herrschaft der Bürokratie. Er sprach darüber Worte, die man erst heute in vollem Umfange würdigen kann. „Soll der Staat z. B. für die Arbeit und den Unterhalt der Arbeiter sorgen, so werden sie über kurz oder lang entweder Herren oder Sklaven des Staates sein.“[39]) Nur die freiwillige Arbeit der Gesellschaft und nicht der Staat kann helfen. Möglich ist das nur durch eine Organisation, durch welche die Auflösung aller sozialen Verbindungen in Atome, wie sie die Beseitigung der Zünfte gebracht hat, überwindet, indem sie die Zünfte durch Gewerkschaften ersetzt. In diesem Prinzip sah er das berechtigte Element des Sozialismus. Da jede Bewegung nur dadurch überwunden wird, daß ihr berechtigter Kern angenommen wird, so muß das Prinzip der Gemeinschaftsbildung aufgenommen werden. Er selbst formulierte sein Ziel in wesentlicher Übereinstimmung mit Baader in den Worten: „Die ganze Zukunft hängt davon ab, daß die chaotische Masse von Kräften, deren Not und Verstimmung eine Gärung hervorruft, aus welcher die furchtbarsten Gefahren der Zukunft drohen, zu einem geordneten, organischen Bestandteil der bürgerlichen und gesellschaftlichen Ordnung, daß jene Elemente eines Standes zu einem wirklichen Stande gestaltet werden.“[40])

„Die organische Gründung und Bildung einer neuen, gesunden Schicht des politischen Lebens, eines vierten Standes, aus den chaotischen Elementen, deren drohende Gärung in den Tiefen der sozialen und politischen Ordnung der Zivilisation selbst den Untergang droht, ist ohne allen Zweifel die unerläßlichste Bedingung und Aufgabe jeder wahrhaft konservativen Politik."[41]) Er sah die praktische Lösung der Aufgabe in einer Verbindung von Innerer Mission und Assoziation; sie verhalten sich zueinander wie Seele und Leib. Zunächst sah er die Aufgabe der Assoziation in der inneren Kolonisation, in der Bildung von Arbeiterkolonien. Später blieb er bei der allgemeineren Forderung der Genossenschaftsbildung. Die organisatorischen Kräfte dazu erwartete er von der Inneren Mission. In verschiedenen Denkschriften und Vorträgen sprach er sich über das Verhältnis beider zueinander aus: Innere Mission und Assoziation 1853. Assoziation und deren Verhältnis zur Inneren Mission 1854. Das Verhältnis der Inneren Mission zum Genossenschaftswesen 1863. Die InnereMission 1864.

So mündeten die Anregungen Hubers in die Innere Mission aus. Wichern, der Begründer der Inneren Mission, und Huber haben sich mit diesen Ideen gegenseitig beeinflußt. In bezug auf die sozialen Ideen war Huber der originale Anreger, er war Theoretiker und Praktiker zugleich; er kannte die sozialen Verhältnisse Westeuropas nicht nur aus der Literatur, sondern aus eigner Anschauung. Er entwickelte in immer neuen Anläufen eine christliche Sozialethik bis in die Einzelheiten hinein, aber er scheute auch die praktische Arbeit in der einfachsten und bescheidensten Form nicht. Er wußte, daß das christliche Familienleben die Grundlage jeder sozialen Ordnung ist, und die ganze soziale Ordnung der Gesellschaft hatte deswegen keinen höheren Zweck als die „Gründung und Sicherung des christlichen Familienlebens im Proletariat". Auch die innere Kolonisation, die er plante, d. h. die Arbeiterkolonien sollten doch nur die Selbständigkeit und Abgeschlossenheit des Haushalts der Arbeiter gewährleisten.[42]) Er war dabei nicht einseitig, er dachte auch an die Verbreitung guter und volkstümlicher Kunst und wußte schon, was erst der moderne Sozialismus betont hat, „daß

auch das Schöne in jeder Form und Gattung seine Bedeutung für die Lösung der sozialen Fragen habe und deshalb die Pflege des Schönheitssinnes auch zu seiner Aufgabe gehöre".[43])

Mit seinen sozialen Ideen hat Huber den Begründer der Inneren Mission, Johann Hinrich Wichern, beeinflußt. Huber entwickelte seine Ideen und Pläne seit 1845 in einer eigens für diesen Zweck gegründeten Zeitschrift „Janus". Über innere Kolonisation schrieb er im 8. Heft 1846. Wichern sprach über die soziale Aufgabe der Kirche zum erstenmal in der im November und Dezember 1848 niedergeschriebenen Denkschrift der Inneren Mission. Wie es deutlich ist, daß diese Denkschrift sich an Gedanken Hubers anschließt, so ist es andrerseits auch klar, daß Wicherns Gedanken über die Innere Mission auf Huber gewirkt haben. Wichern war wie Huber ein Kenner des Volkslebens. Er wußte, wie alle Vertreter des christlichen Sozialismus, daß nicht politische, sondern soziale Motive das Volk in die Revolution hineingetrieben hatte. Er hatte den Kommunismus von seiner ersten Entstehung ab in allen Ländern Europas auch in Rußland mit aufmerksamen Augen verfolgt. Als er zum letztenmal nach dem deutsch-französischen Kriege in der kirchlichen Oktoberversammlung 1871 über die Mitarbeit der evangelischen Kirche an den sozialen Aufgaben sprach, gab er einen Überblick über die Entwicklung des Kommunismus von der Revolution im Jahre 1848 bis zur Pariser Kommune 1871. Er kannte die Volksschichten, in denen sich die Revolution in Deutschland verbreitete, die wandernden Handwerksgesellen, Fabrikarbeiter und Tagelöhner. Er sah mit prophetischem Blick, was noch nicht viele bemerkten, daß auch die Landarbeiter gefährdet waren. „Wenn die Sozialisten erst, wie sie es im Sinne haben, unter die Landbevölkerung ziehen, werden wir die Folge und die Frucht sehen."[44]) Er durchschaute den Bund, den der Kommunismus mit den antichristlichen Ideen der sich auflösenden Hegelschen Schule geschlossen hatte. Er bemerkte den sexuellen Libertinismus, der sich in verhängnisvoller Weise mit dem Sozialismus verband und Ehe und Familie auflöste.[45]) In dieser Verschlingung kommunistischer und antichristlicher Ideen sah er den Kern der sozialen Bewegung. Er erkannte auch, daß der Sozialis-

mus sich mit den Liberalen nur vorläufig verbunden hatte, um sein wirtschaftliches Ziel mit Hilfe einer demokratischen Verfassung zu erreichen. Er wußte, daß das begründete Antichristentum aus den höheren Schichten der Bildung stammte. Die Erweckungsbewegung hat auf diese Gesellschaftsschicht nicht gewirkt. Journalisten und Literaten verbreiten die antichristlichen Ideen, die zum Sozialismus führen, durch die Presse und die belletristische Literatur. Wenn er das Anwachsen der Großstädte mit Bedenken und mit Bedauern verfolgte, so war er doch auch nicht blind für die moralische Zerrüttung des Landvolkes. Er wußte, daß das Zweikindersystem unter den Bauern entstanden war.

Die Aufgabe, welche durch die soziale Frage gestellt war, war also im tiefsten Grunde eine ethische, und damit eine Aufgabe der Kirche.[46]) Die selbständige Bedeutung Wicherns besteht darin, daß er nach den sozialen Ideen, die ihm mit Huber gemeinsam waren, die Aufgabe der evangelischen Kirche bestimmte, denn die Idee der von Huber geforderten Organisation stammt ja schließlich aus dem Gemeindebild des Neuen Testamentes. Für Paulus ist die christliche Gemeinde ein Leib, dessen Glieder zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken. Jedes hat eine eigene, jedes eine andere und für das ganze notwendige Funktion. In einer evangelischen Gemeinde soll nicht nur der Pfarrstand wirken, wie das bis dahin tatsächlich der Fall war. Tatsächlich sind die Gemeinden nur Kirchspiele, auch die kirchengesetzliche Organisation genügt nicht. Die evangelische Gemeinde hat auch nur ein Amt, nämlich das Pfarramt, sehr im Unterschiede von dem neutestamentlichen Gemeindeideal. Eine organisierte Gemeinde aber braucht eine Reihe von Ämtern. Mit dieser Gliederung würde sie auch dem Staate selbständiger gegenüberstehen. Der Pfarrstand allein kann die Aufgaben der Kirchen nicht lösen.

Die christliche Gemeinde braucht zur Lösung ihrer Aufgaben Mitarbeiter aus jedem Kreise der Gesellschaft. Und die Kirche wird keinen Stand, also auch den Arbeiterstand nicht, eher gewinnen, als bis ihr aus der Arbeiterschaft Mitarbeiter erstehen. Freilich wirkt sie zunächst durch das Wort. Aber dieses muß nach dem Vorbild der Propheten und der Evangelien auch eine durch

eine christliche Sozialethik geleitete geistige und innere Beleuchtung der sozialen Probleme enthalten; denn keine Volksbewegung wird durch äußere Mittel überwunden, wenn sie nicht gleichzeitig geistig und innerlich geleitet, befriedigt und überwunden wird. Da der Sozialismus unzweifelhaft mit religiösen und unreligiösen, christlichen und antichristlichen Strömungen im Zusammenhang steht, so ist seine innerliche Überwindung eine Aufgabe der Kirche.

Aber die christliche Gemeinde soll nach dem Neuen Testament nicht nur eine Gemeinschaft des Glaubens sein, sondern eine Gemeinschaft der Liebe, und das heißt der Tat. Diese Tat darf nicht nur in Almosen bestehen. In der Beurteilung der Wohltätigkeit war Wichern sich mit allen Christlich-Sozialen, besonders mit Huber, einig; er teilte auch mit ihnen den Gegensatz gegen den Eigentumsbegriff des römischen Rechtes. Nach christlicher Anschauung ist das Eigentum ein im Dienste Gottes zu verwaltendes Lehen. Mit dieser Auffassung muß durch eine großzügige Wohltätigkeit Ernst gemacht werden. Nicht in sich selbst, sondern durch dieses Opfer wird das Eigentum geheiligt. Die Wohltätigkeit darf sich aber nicht auf Almosen beschränken. Dieses hat nur Kranken und Arbeitsunfähigen gegenüber ein Recht. Der gesunde Arbeiter hat nicht nur einen Anspruch auf Versorgung, sondern ein Recht auf eine Arbeit, von der er sich selbständig erhalten kann. In einer christlichen Volksgemeinschaft muß dies anerkannt werden. Die Kirche darf sich also nicht auf Predigt, Seelsorge und Armenpflege beschränken, auch eine Vereinstätigkeit, in welcher die Arbeiterschaft nichts weiter ist als ein Objekt der kirchlichen Fürsorge, kann das entscheidende Bedürfnis nicht befriedigen, denn das Wahrheitsmoment in der sozialistischen Bewegung ist nicht eine Organisation für die Hilfsbedürftigen, sondern eine Assoziation der Hilfsbedürftigen selbst. Diese Verbrüderung der Arbeiter zur Selbsthilfe ist die berechtigte Tendenz zum Sozialismus, auf welche die Christenheit einzugehen hat.[47]) Die Aufgabe kann aber nicht gelöst werden durch den Arbeiterstand allein, sondern durch ein Zusammenwirken aller Stände. In diesen Ideen schloß sich Wichern also genau an Huber an. Das Programm war Assoziation der Armen zur Selbsthilfe, die

mehr ist als Almosen.[48]) Weil aber die christliche Gemeinde, wenn sie ihr Ideal erreicht, eine solche Organisation ist, deswegen kann die soziale Frage nur durch die Mitarbeit der Kirche gelöst werden. Und so kann die Kirche das verlorene Vertrauen der Kirche wieder gewinnen.

Den Staatssozialismus sah Wichern ebenso wie Huber nicht ohne Bedenken an, weil er die Idee eines Rechtes auf staatliche Versorgung und damit den Kommunismus befördere.[49]) Durch die Bürokratisierung der Wohltätigkeit wird das persönliche Verhältnis zwischen Geber und Empfänger, das Gefühl der Dankbarkeit und Ehrfurcht erstickt. „Die Armen haben durch das Staatsalmosenwesen verlernt, an die Liebe zu glauben." In der Tat wurde ja dadurch alle Begehrlichkeit und alle Unzufriedenheit auf den Staat gelenkt. Damit wird jede soziale Krisis sofort zu einer politischen Gefahr, und die Neigung des deutschen Volkes, alle Initiative allein vom Staat, d. h. von der Bürokratie zu erwarten, wird in bedenklicher Weise gestärkt.

Wicherns christlicher Sozialismus schloß wie die Innere Mission überhaupt eine Erweiterung und Vertiefung des evangelischen Kirchenbegriffs in sich; weil die Kirche Gemeinschaft des Glaubens ist, so ist sie auch Gemeinschaft der Liebe und der Tat. Damit war nicht nur der orthodoxe Kirchenbegriff überschritten, sondern auch der tatsächliche Charakter der orthodoxen Gemeinden überwunden. Daß es sich um den evangelischen Kirchenbegriff handelt, zeigt sich, wenn man Wicherns christlichen Sozialismus mit dem katholischen vergleicht. Übereinstimmung und Unterschied zeigt die Verwandtschaft und den Gegensatz der beiden Kirchen.

Gleichzeitig mit Wichern gegen Ende des Jahres 1848 griff als Vertreter der katholischen Kirche Bischof Ketteler in die Debatte ein. Er war überzeugt, daß die Kirche auch ihre seelsorgerliche Aufgabe nicht würde lösen können, wenn sie dem Volk in seiner sozialen Not zu helfen nicht bereit wäre. Er sah deswegen die soziale Arbeit der Kirche angesichts der Lage der Arbeiterschaft als eine Liebespflicht an. So gut wie Huber, an den er sich in seiner Auffassung der sozialen Frage ausdrücklich und eingestandenermaßen anlehnte, sah er den tiefsten Grund der sozialen

Not in der religiösen Zerrüttung des Volkes, und zwar hob er besonders hervor, daß das Erlöschen des Glaubens an das ewige Leben die Arbeiterschaft dem Kommunismus in die Arme getrieben habe. Eben darin erkannte er die Aufforderung an die Kirche, an der Lösung der sozialen Frage teilzunehmen. Ohne die christliche Idee über Arbeit und Eigentum und ohne die Hoffnung auf das ewige Leben ist die Lage der Arbeiterschaft unerträglich, und es ist unmöglich, von 90% der Menschen zu verlangen, daß sie den übrigen 10% ein Wohlleben verschaffen sollen, ohne daß sie den übrigen 10% zuriefen, wir wollen auch irdisches Wohlleben.[50]) Ketteler hatte einen scharfen Blick für die Bewegungen des Volkslebens, und er verstand es in volkstümlicher Weise zur Arbeiterschaft zu sprechen. Dies gelang ihm um so besser, als er sich nicht auf Seelsorge und Predigt beschränkte, sondern sich für berechtigt und verpflichtet hielt, in die eigentlichen sozialen Fragen einzugreifen. Er blieb deswegen auch nicht bei einer religiösen Kritik des Sozialismus stehen.

Es war überhaupt nicht der Sozialismus, gegen den er sich wandte, sondern der Liberalismus. In seiner Kritik schloß er sich eng an Lassalle an. Der war ihm als Bundesgenosse gegen den Liberalismus gerade recht. Er sah den eigentlichen Grund der sozialen Not in der liberalen Wirtschaftsordnung, in der Auflösung der alten Organisation der Gesellschaft. In dieser Beziehung stimmte er mit Huber überein. Aber in seiner Kritik des Liberalismus ging er doch weit über ihn hinaus. Für Schulze-Delitzsch fand er nicht wie Huber anerkennende Worte, sondern nur schärfste Kritik. Seit den Tagen des Kulturkampfes verschärfte sich auch sein Urteil über den Liberalismus.[51]) Er unterschied nun zwischen dem alten Liberalismus, der ein relatives Recht gehabt habe, und dem modernen Nationalliberalismus, in dem er nur einen Feind sah. Der Liberalismus hat die antichristlichen Grundlagen des Kommunismus geschaffen. Er beruhte in seiner sozialen Fürsorge auf materialistischen Prinzipien und zugleich auf der antiken Staatsidee.[52]) Er vertritt nur das Recht der Besitzenden und trägt deswegen die Hauptschuld an der Revolution, deren soziale Motive ja auch Ketteler erkannt hatte. Aber nur in dieser Kritik

des Liberalismus schloß sich Ketteler an Lassalle an; dessen Staatssozialismus dagegen verwarf er noch energischer als Huber. Denn in politischer Beziehung sah er als die eigentliche Wurzel alles Übels den staatlichen Absolutismus an. Der fürstliche Absolutismus hat einst die alte Wirtschaftsordnung zerschlagen, und der ältere Liberalismus hatte ein relatives Recht als Reaktion gegen den aufgeklärten Despotismus, das absolute Fürstenregiment.[53]) Aber der moderne Liberalismus hat sich wie der moderne Staat auf den antiken von Hegel erneuerten Staatsbegriff gegründet. Diesen Hegelschen Staatsbegriff, der den Staat vergötterte, bekämpfte Ketteler besonders seit dem Kulturkampf mit zunehmender Schärfe.[54]) Er stand dem Staat und deswegen auch der staatlichen Armenfürsorge mit einem weit tieferen Mißtrauen als Huber gegenüber. Denn der Staat kann nur durch gesetzlichen Druck die äußere Gesetzlichkeit erzwingen. Aber die soziale Not läßt sich damit nicht überwinden, sondern nur durch christliche Liebe lindern. Darum kann die soziale Frage nur durch die christliche Liebe gelöst werden. Das Christentum ist durch das Gebot der Liebe seinem Wesen nach sozial, und darum zur Lösung der sozialen Frage berufen. Nur freiwillige Liebe kann helfen, und diese kann das Christentum erwecken, aber der Staat nicht erzwingen.

Wie alle Christlich-Sozialen verwarf auch Ketteler den absoluten Eigentumsbegriff des römischen Rechtes. Er stellte ihm den christlichen — und das bedeutet für ihn den Eigentumsbegriff des Thomas von Aquino — gegenüber.[55]) Durch diesen wird nicht nur der römische, sondern auch der kommunistische Eigentumsbegriff als eine Sünde wider die Natur und Vernunft verworfen. Denn das Privateigentum gehört zur Naturordnung, die durch die übernatürliche Offenbarung bestätigt ist.[56]) Dieses Recht ist göttlich. Es kann deswegen nur gesucht und gefunden, aber nicht durch Majoritätsbeschlüsse festgesetzt werden. Hier trennte sich Ketteler von Lassalle. Die Verwaltung des Eigentumes ist darum das Recht und die Pflicht der Einzelnen. Der Staat hat nur in Fällen der äußersten Not das Recht, die Besitzer zu zwingen, von ihrem Privateigentum diejenigen zu erhalten, die ihren Lebens-

unterhalt nicht erwerben können. Über diese durch die bürgerliche Gerechtigkeit geforderte und also durch das Gesetz erzwungene Wohltätigkeit geht Recht und Macht des Staates nicht hinaus.[57]) Aber das Christentum fordert durch das Liebesgebot, daß die Frucht des Eigentums zum Gemeingut aller gemacht wird. Diese Gemeinsamkeit des Eigentumes darf niemals erzwungen, sondern nur der freiwilligen Liebe überlassen werden.[58])

Ketteler erwartet also die Lösung der sozialen Frage von der christlichen Liebe, und das heißt von der Wohltätigkeit. Aber er wußte so gut wie Huber, daß sich durch Privatwohltätigkeit die wirtschaftliche Not des Arbeiterstandes nicht überwinden lasse.[59]) Trotzdem lehnte er die Idee der Selbsthilfe, die bei Huber der Mittelpunkt des christlichen Sozialismus ist, mit Bestimmtheit ab. Nicht nur, weil er sie nicht für möglich hielt, sondern aus grundsätzlichen Bedenken, in denen sich der Unterschied des katholischen christlichen Sozialismus vom protestantischen zeigt. Er witterte in dieser Betonung der Selbständigkeit die protestantische Lehre von der Autonomie und der Freiheit; in dieser aber sah er den tiefsten Grund der modernen sozialen Zerrüttung. Denn mit einer absoluten Autonomie läßt sich ein soziales Zusammenleben nicht vereinigen. Wenn sich der Mensch nur zum Halten der Gebote verpflichtet fühlt, die er selbst anerkennt, wenn er den Anspruch macht, kein von außen kommendes Gesetz anzuerkennen, sondern sich selbst Gesetz zu geben, dann fehlt mit der Unterwerfung unter das göttliche Gesetz der Grundpfeiler der sozialen Ordnung.[60]) Dieser moderne Freiheitsbegriff aber, der über der Autonomie ein göttliches Gesetz nicht anerkennt, stammt aus der Reformation. Darum schloß Ketteler: „In der Kirchentrennung liegt der Hauptgrund, weshalb viele Fragen der Welt jetzt so schwer zu lösen sind. Wäre diese Spaltung nicht, so wäre die Arbeiterfrage zu lösen.“[61]) Ketteler vermochte nicht zwischen dem Freiheitsbegriff der Reformatoren und dem Begriff der Autonomie, dessen Voraussetzung der Atheismus ist, zu unterscheiden, kein Wunder, es gab auch protestantische Theologen, die diesen Unterschied nicht erkannten.

Jedenfalls machte ihn seine katholische Gesetzlichkeit mißtrauisch gegen alle Pläne zur sozialen Selbsthilfe. Die Erkenntnis, die ihm mit Huber und allen Christlich-Sozialen gemeinsam war, daß die soziale Frage nur durch die christliche Liebe zu lösen sei, bedeutete für den Bischof, daß nur die katholische Kirche sie lösen könne. Gelöst wird sie freilich nicht durch private Wohltätigkeit, aber wenn nun einmal nicht durch Selbsthilfe, so doch immer durch Wohltätigkeit im großen Stil. Nicht durch staatliche Fürsorge, sondern durch kirchliche Wohltätigkeit. Ketteler erwartete sie von großen Stiftungen, wie sie im Mittelalter alle soziale Fürsorge ermöglicht hatten. In den positiven Vorschlägen, die er im einzelnen machte, lehnte er sich im wesentlichen an Huber an. Sie laufen schließlich auf eine neue Organisation der Arbeiterschaft durch das Genossenschaftswesen hinaus. Gemeinschaftsbildung gehört für Ketteler für das menschliche Wesen zum Gesetz der Natur und der Vernunft. Auch das Christentum ist seinem Wesen nach gemeinschaftsbildend. Die Aufgabe der Kirche also ist es, diese Gemeinschaftsbildung mit ihrer Autorität zu stützen und mit ihrem Geist zu durchdringen.[62]) Aber der Träger dieser sozialen Fürsorge sollte nicht, wie bei den evangelischen Sozialethikern Huber und Wichern, die christliche Gemeinde sein, sondern, wie bei dem katholischen Sozialethiker Baader, das kirchliche Amt als Berater der Arbeiterschaft, als berufener Demagoge im edeln Sinne des Wortes. Gewiß hat Ketteler für seine Person diese Aufgabe in würdiger Weise erfüllt. Es ist freilich wohl richtig, daß er kein Bahnbrecher und kein origineller Denker in der sozialen Frage war,[63]) aber man kann ihm die Anerkennung nicht versagen, daß er theoretisch und praktisch die soziale Pflicht der Kirche mit Energie vertreten hat, und daß er mit Verständnis für die Nöte der Arbeiterschaft und mit Liebe zum Volke die Aufgabe anerkannt und ihre Lösung in Angriff genommen hat.

Während die Christlich-Sozialen beider Konfessionen den Staatssozialismus ablehnten, verband er sich von einer anderen Seite her mit dem christlichen Sozialismus. Auf derselben kirchlichen Oktoberversammlung, auf der Wichern abschließend sein Programm vertrat, trat Adolf Wagner neben ihn. Die Grund-

sätze, die er entwickelte, waren mit denen des christlichen Sozialismus nahe verwandt. Er sprach als Vertreter der neuen Volkswirtschaftslehre, die sich in Gegensatz zum sogenannten Manchestertum stellte. Das Wesen dieser neuen Lehre sah er in der „erneuten Betonung des ethischen Moments in den Verhältnissen der Volkswirtschaft". Dieser Umschwung der Wissenschaft war nach seiner Überzeugung „von weittragender, günstiger Bedeutung, namentlich auch für die soziale Frage".[64]) Denn die alte Volkswirtschaftslehre ließ ethische Maßstäbe nicht gelten. Die Folgen der freien Konkurrenz galten ihr als naturnotwendig; auf dem Gebiete der Wirtschaft galt für sie nur das Naturgesetz des Müssens, aber nicht das ethische Gesetz des Sollens. Die Arbeitskraft galt als Ware. Diese Auffassung beurteilte Wagner als inhuman und unchristlich. Er war mit dem christlichen Sozialismus darin einig, daß er christliche und also ethische Maßstäbe in der Volkswirtschaft forderte, wie er sich denn auch ausdrücklich auf Huber berief.[65]) Ein persönliches Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ist die Voraussetzung für die Lösung der sozialen Frage. Mit den christlichen Sozialisten verwarf er auch den Eigentumsbegriff des römischen Rechtes, der neben dem willkürlichen Schalten mit dem Eigentum nur einen Zoll von Wohltätigkeit übrig ließ, durch welchen die Lage der Arbeiterschaft nicht zu verbessern war. Der christliche Eigentumsbegriff, nach welchem das Eigentum ein Lehen ist, für dessen Verwaltung im Interesse der Mitmenschen der Eigentümer Gott und dem eignen Gewissen gegenüber verantwortlich ist, dieser Eigentumsbegriff war für ihn so gut wie einst für Radowitz zu gleicher Zeit der aristokratische.[66]) Er wandte diesen Eigentumsbegriff besonders auf den Grund und Boden an. Bis dahin war er mit den Christlich-Sozialen, besonders mit seinem Vorredner Wichern, völlig einig. Aber er wich von ihnen ab in der Bestimmung der Aufgabe, die er dem Staat für die Lösung der sozialen Frage gab, indem er davor warnte, die Schlagworte Selbsthilfe und Staatshilfe in Gegensatz zueinander zu stellen und dem Staat nur die Rolle eines passiven Zuschauers bei der Lösung der sozialen Frage zuzuweisen. Ohne den Zwang des Staates, meinte er, ließen sich auch die einfachsten

humanen und christlichen Gebote nicht durchführen. Ist auch die Freiheit besser als staatlicher Zwang, so muß doch der Anfang der Lösung der sozialen Frage immer mit dem Gesetz gemacht werden. Die Abschaffung der Sonntags-, Frauen- und Kinderarbeit, die Einführung eines Normalarbeitstages und eine gerechte Steuerordnung sind nur durch staatliche Gesetzgebung möglich.

Dabei gab Wagner der sozialistischen Kritik des herrschenden Wirtschaftssystems weitgehend Recht. Es lohnt sich auch heute noch, seine Anklagen zu hören. „Leider hat nirgends die Trägheit, der Egoismus, der Mangel an sittlichem Pflichtgefühl, ja an den einfachsten Pflichten der Humanität, von Religion und Christentum gar nicht zu reden, schlimmere Zustände veranlaßt gehabt. Freiwillig geschah fast nichts zur Abhilfe, wahre Scheußlichkeiten in der Überanstrengung der Kinder, in den geschlechtlichen Beziehungen der zusammengepferchten Arbeiter, fürchterliche Vernachlässigungen der einfachsten Vorkehrungen gegen die Gefährdung durch Maschinen sind vorgekommen. Die wohlwollenderen und sittlicheren Unternehmer wurden durch die Konkurrenz ihrer rücksichtsloseren Kollegen an der Ausführung ihrer besseren Absichten gehindert. Die öffentliche Meinung und das Ehrgefühl der höheren Klassen verhüteten die Mißbräuche im Fabrikwesen nicht. Die Kirche, im streng kirchlichen England voran, versäumte ihre heiligsten Pflichten."[67]) Er forderte deswegen von der Geistlichkeit das freie Entgegenkommen dieser Klassen, wodurch das eigne Interesse zurückgedrängt wird, auch als christliche Pflicht zu predigen und sich in der sozialen Frage vor allem nach oben und erst dann nach unten zu wenden.[68])

Wagners Rede bekam geschichtliche Bedeutung, denn mit ihr traten die Kathedersozialisten in die Öffentlichkeit, und da bald auch Schmoller in die Debatte eingriff, besonders durch einen Aufsatz über die soziale Frage und den preußischen Staat, den „der neue Sozialdemokrat" triumphierend abdruckte, so begann ein heftiger Kampf um den Sozialismus. Der weitaus bedeutendste Wortführer der Gegenpartei war kein geringerer als Heinrich von Treitschke, der große Historiker und „Prophet des

neuen Reiches". Eine noch tiefere Bedeutung als durch seine Person bekam sein Wort dadurch, daß er mit Bewußtsein als Vertreter des klassischen deutschen Idealismus sprach. In diesen Kämpfen bezeichnete er als „den Grundgedanken seiner ganzen Lebensansicht" das Bekenntnis, welches der Grundsatz des deutschen Idealismus ist, „den Glauben an die Macht der Vernunft".[69]) Er nannte unter seinen Lehrern in der Politik ausdrücklich an erster Stelle Aristoteles und an letzter die Hegelsche Philosophie, bekannte sich also gerade politisch zum klassizistischen Idealismus.[70]) Schmollers pessimistischer Kritik der Wirtschaftsgeschichte setzte er das Hegelsche Glaubensbekenntnis entgegen, daß das Vernünftige ist,[71]) und schloß aus diesem Satze, „daß absolute sittliche Ideen in der Geschichte vorhanden sein müssen". Er beurteilte eben darum den tatsächlichen Verlauf der Geschichte optimistisch. So wie er einmal ist, so ist er vernünftig und notwendig. Damit verwarf er den Pessimismus der Schüler Schopenhauers, den er mit der gereizten Gesellschaftskritik der Sozialisten in Verbindung brachte. Infolgedessen fiel der Weltverbesserungsdrang aller Sozialisten, der revolutionären, der christlichen und der Kathedersozialisten unter ein scharfes Verwerfungsurteil, aber einer ernsthaften Kritik würdigte Treitschke nur die letzteren.

Das Motiv seines leidenschaftlichen Kampfeszornes hat er seinem Gegner Schmoller gegenüber einfach und deutlich ausgesprochen. Er fühlte sich damit zugleich als Wortführer und Anwalt der höheren Bildung: „Was mich leitete, war die Sorge um die idealen Güter unserer Kultur, welche heute von einer bestialischen Pöbelbewegung bedroht werden; und diese Sorge wird nahezu von der gesamten geistigen Aristokratie Deutschlands geteilt."[72]) Er faßte seine Besorgnis in die Worte zusammen: „Die letzten Trümmer des deutschen Idealismus werden geopfert."[73]) Diese Tendenz gab dem Kampfe Treitschkes die geschichtliche Bedeutung einer Auseinandersetzung des alten Idealismus mit dem neuauftauchenden christlichen und humanen Sozialismus. Für Treitschke war die höhere Bildung, die geistige Kultur, der Zweck und Wert des Lebens und ihr Aufbau der Sinn der Geschichte. Die kleine Schicht, welche diese Blüte der Menschheit erzeugt, pflegt und genießt, ist in dem

Bau der Gesellschaft die hochragende Spitze der Pyramide, der die ganze übrige menschliche Gesellschaft als Unterbau dient. Diese lebt nur dem Erwerb der Lebensbedingungen und stellt sie für die höheren Klassen der Gesellschaft zugleich her. Er sprach das vielberufene Wort: „Die Millionen müssen ackern, schmieden und hobeln, damit einige Tausend forschen, malen und regieren können. Umsonst versucht der Sozialismus durch leeres Wutgeschrei diese herbe Erkenntnis aus der Welt zu schaffen." Diese Ordnung der Dinge galt ihm als ein unvermeidliches Verhängnis: „Keine Verbesserung der Technik kann dies Verhältnis jemals aufheben."[74]) Die idealistische Bildung, in deren Namen er sprach, ist hocharistokratisch: „Nur einer Minderzahl ist es beschieden, die idealen Güter der Kultur ganz zu genießen; die große Mehrheit schafft im Schweiße ihres Angesichts .... nur eine kleine Minderheit ist fähig, das Licht der Idee mit offenen Augen zu sehen, während die Masse nur den gebrochenen Strahl erträgt." Dieses Verhängnis war für ihn also nicht nur eine brutale Tatsache, sondern sie folgte aus dem Wesen der reinen Idee, die nur den Auserwählten zugänglich ist.[75]) „Darum ist die aristokratische Gliederung der Gesellschaft nicht grausam und ungerecht."[76]) „Es liegt darin die Erkenntnis, daß die Mehrzahl der Menschen ein gewisses Maß der Bildung nicht überschreiten kann, ohne selber tiefunglücklich zu werden." Er fand deswegen, daß die Tragödien des Sophokles und der Zeus des Phidias um den Preis des Sklavenelends nicht zu teuer erkauft seien (496).

Der ästhetische Grundzug des klassizistischen Idealismus, der alle ethischen Bedenken verdrängte, trat in diesem Urteil grell hervor. Die Sozialdemokratie konnte Treitschke deswegen nur aufs schärfste verurteilen. „Sie bietet uns keinen einzigen lebensfähigen Gedanken," „sie lebt von der Zerstörung jedes Ideales."[77]) „Sie ist Unsinn schlechtweg."[78]) „Es kann mir nicht beikommen, über die viehische Roheit solcher Pläne ein Wort zu verlieren."[79]) Huber, den treuen und kundigen Freund des deutschen Arbeiters, freilich nannte er mit Ehren, ein Beweis, wie weitgehend der sich durchgesetzt hatte.[80]) Aber für Kettelers christlichen Sozialismus fand er in der Hitze des Kulturkampfs nur Urteile spöttischer Ver-

achtung[81]) und auch einem Volksfreund, wie Riehl, wurde er nicht wirklich gerecht.[82]) F. A. Lange fiel unter ein ähnliches Urteil wie Marx und Lasalle.[83]) Bei seinem optimistischen Glauben an die Herrschaft der Vernunft in der Geschichte, hoffte er „auf ein langsames Ebben dieser trüben Fluten"[84]) und schrieb noch im Jahre 1877: „An ein sehr erhebliches weiteres Fortschreiten der Sozialdemokratie glaub' ich nicht."[85]) Freilich gestand er noch am Ende desselben Jahres: „Ich bin nicht sicher, ob es nicht doch noch einmal zum Straßenkampfe kommt."[86]) Im ganzen aber konnte er nur bei seinem grundsätzlichen, idealistischen Optimismus bleiben. Als der Leipziger Professor der Rechte, Kuntze, im Jahre 1873 über „die soziale Frage und die Innere Mission" schrieb, um den Beitrag der Inneren Mission zur Lösung der sozialen Frage festzustellen,[87]) sprach er die Erwartung aus, daß der Sozialismus bei seinem internationalen Charakter schließlich als Rückschlag ein absolutistisches Imperatorentum, also eine internationale Diktatur, hervorrufen werde. Eine Art von napoleonischem Zäsarentum der Revolution, welches von allen Gebildeten als Erlösung von der Barbarei und Brutalität der Massen werde begrüßt werden:[88]) eine Befürchtung, die angesichts des Verlaufs der revolutionären Bewegung heute nicht mehr grundlos und unbegreiflich erscheint. Schmoller bekannte, daß er diese Schrift „nicht ohne Sympathie und Interesse" gelesen habe.[89]) Treitschke konnte sie nur mit tiefster Verachtung als „grunddumme Sudelarbeit" verwerfen. „Nein, wahrhaftig, nicht mit dieser Seelenangst Strümpfe strickender Betschwestern darf ein Volk, das soeben in drei Kriegen seine sittliche Kraft bewährt hat, in seine große Zukunft schauen."[90]) Ebensowenig verstand er die Besorgnis über die sittlichen und sozialen Gefahren, die das Anwachsen der Großstädte hervorrief, worauf noch Wichern in seiner Rede auf der Oktoberversammlung aufmerksam gemacht hatte.[91])

Bei dieser ganzen Stellung zur sozialen Frage konnte er die Losung Schmollers: „Teilnahme aller an allen Segnungen der Kultur," nur als eine unerreichbare Utopie verwerfen.[92]) Er selbst beschränkte sich auf die Forderungen: Rechtsschutz, Gewissensfreiheit, Möglichkeit des sozialen Aufstiegs, allgemeine Volksbildung und

Versorgung. Dagegen das allgemeine Wahlrecht verwarf er, und zwar im Unterschied von den christlichen Sozialisten im Namen des deutschen Idealismus, weil bei ihm Unverstand und Unbildung entscheiden.[93])

Zum Ausgleich für die unvermeidliche soziale Ungleichheit galt ihm die christliche Religion als unentbehrlich und notwendig. Das wahre Glück bestand doch für ihn nicht in politischer Macht oder in Kunst und Wissenschaft, sondern in der Welt des Gemüts und in der Macht des Glaubens. „Die frische Kraft des Gemüts, vor allem die Freudigkeit des Glaubens, bleibt die einzige ideale Macht, welche dem einseitig wirtschaftlichen Leben der niederen Schicht ein Gegengewicht bietet." Nur durch den christlichen Glauben können die unteren Kreise des Volkes zu der Askese willig gemacht werden, die ihnen die unvermeidliche aristokratische und idealistische Gesellschaftsordnung auferlegte. Deswegen muß dem Volke die Religion erhalten werden, und man spürt es Treitschke an, daß es ihm ein wahrer und heiliger Ernst war: „Wer den frommen Glauben, das Eigenste und Beste des kleinen Mannes zerstört, handelt als ein Verbrecher wider die Gesellschaft; darum ist gegen den Sozialismus nicht halbe und bedingte, sondern ganze und rücksichtslose Feindschaft geboten."[94]) Als weitblickender Geschichtsforscher täuschte er sich nicht über den Zusammenhang zwischen Antichristentum und Sozialismus, und er verbarg sich nicht die Gefahr, die mit der Zersetzung des christlichen Volkslebens heraufbeschworen war. Er war von Herzen überzeugt, daß im christlichen Glauben tatsächlich ein Gleichgewicht gegen die Ungerechtigkeiten der Gesellschaftsordnung liegt, und er kannte aus eigener Erfahrung „die Kraft des Glaubens, die in schweren Kämpfen des Gemüts erlebte Überzeugung, daß das Unbegreiflichste zugleich das Allergewisseste ist und sein Ratschluß weise". Er glaubte, daß in der Kraft und Tiefe des religiösen Gefühls die Massen jeder Zeit dem Durchschnitt der Gebildeten überlegen gewesen seien. Er sah hierin die ideale Aufgabe des Volkes: diese heiligen Empfindungen dem Menschengeschlechte zu bewahren, war allezeit der Beruf der niederen Klassen; durch solchen Dienst nehmen sie unmittelbaren Anteil an der idealen Kulturarbeit der

der Geschichte.[95]) Das war gewiß aufrichtig gemeint, aber es war nicht zu verkennen, daß hier der christliche Glaube als Ersatz gelten sollte für die idealen Güter der Kultur bei den Massen, die ihrer doch nicht teilhaftig werden konnten. Diese Verteilung der geistigen Güter stand dem Worte Goethes nahe: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion, wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion." Gewollt oder nicht erschien doch hier der christliche Glaube als das gebrochene Licht, das in das stumpfe Auge der Masse fällt, nach dem Worte Treitschkes, dem reinen Licht der Idee gegenüber, das die geistigen Aristokraten genießen. Die antike Idee einer Staffelung zwischen den Wissenden und den Glaubenden, die aus dem griechischen Vorstellungskreis in die christliche Kirche eingedrungen war, kehrte wieder und sollte hier die unvermeidliche aristokratische Gesellschaftsordnung erhalten helfen. Treitschke war ehrlich überzeugt, daß dieser religiöse Glaube das Volk mit der Gesellschaftsordnung aussöhnen könne. „So elend ist keiner, daß er im engen Kämmerlein die Stimme seines Gottes nicht vernehmen könnte."[96]) Freilich bedachte er nicht, was ihm jeder Pfarrer und jeder Vertreter der Inneren Mission hätte sagen können, daß auch im damaligen Berlin ungezählte Menschen kein enges Kämmerlein für sich besaßen, das sie nach dem von Treitschke zitierten Worte Jesu zu einsamem Gebet hätten hinter sich zuschließen können.

Deswegen erweckte gerade der Glaube, welcher mit dieser idealistischen Grundanschauung verbunden war, den Widerspruch seiner Gegner, und der Kampf um die Religion des deutschen Idealismus entbrannte in diesem Streit um die soziale Frage in seinem ganzen Ernst.

Für den angegriffenen Sozialismus trat zunächst Schmoller auf den Plan. Er durchschaute die antike Grundlage der Gesellschaftslehre Treitschkes und erkannte darin die Fehlerquelle seiner Politik. Er hob hervor: Treitschke stehe auf dem antiken platonischen Standpunkt von den drei Ständen der Gesellschaft, für welche die Individuen von der Natur bestimmt seien. Ebenso wiederhole er die antike Behauptung, daß es Menschen gäbe, die von Natur Sklaven seien.[97]) Mit der antiken Grundanschauung

verband sich bei Treitschke der Hegelsche Idealismus. Über die optimistische Geschichtsauffassung, die sich daraus ergab: alles, was ist, ist vernünftig, mit der Treitschke die geltende Gesellschaftsordnung verteidigte, sagte Schmoller: „Das ist der Sinnspruch aller Reaktion.“[98]) Dem antiken Ursprung dieser Gesellschaftsordnung entspricht ihr durchaus aristokratischer Charakter; die höheren Klassen der Gesellschaft haben für die grobe Arbeit die Sklaverei nötig, weil sie selbst sich in die Welt der Ideale versenken, von der die unteren Klassen ausgeschlossen sein sollen.[99]) Daher nimmt Treitschke auch alle seine Beispiele aus der griechischen Geschichte,[100]) stellt das heutige Berlin neben das alte Athen[101]) und schließt sich in seinem Urteil über die arbeitenden Klassen ganz an Aristoteles an, ohne den sittlichen Fortschritt zu beachten, den die Menschheit inzwischen gemacht hat.[102]) Da er also in der Welt des antiken Idealismus lebt, so ist sein tiefstes Interesse die Erhaltung der höheren Bildung in den oberen Schichten der Gesellschaft.[103]) Für die Arbeiterschaft hat er gar kein Verständnis, über die Sozialdemokratie nur die schärfsten Urteile. Nur auf dieser Seite sieht er die Schuld.[104]) Er spricht nur von den Pflichten der Besitzlosen und dem Recht des Besitzes.[105]) Die Pflicht, die notleidenden verkümmerten Massen zu heben, ordnet er, im Unterschied von allen Christlich-Sozialen, dem Armenrecht unter.[106]) Dem Arbeiterstande „ziemt harte lange Arbeit und kirchlicher Glaube“, „es ist pharisäischer Egoismus, den unteren Klassen zu sagen, man könne mit jedem Einkommen glücklich sein“.[107]) Dagegen den höheren Gesellschaftsschichten wird keine ähnliche Askese zugemutet, deswegen wird auch kein Glaube von ihnen erwartet, denn Treitschke selbst hält die Gebildeten für dem Kirchenglauben entwachsen. „Sie ereifern sich im leidenschaftlichen Pathos, daß man dem armen Mann nicht seinen Glauben rauben dürfe, aber sie vergessen vollständig, daß ein Mann, der selbst von diesem Kirchenglauben nichts mehr wissen will, hierzu kein Recht hat. Sie vergessen, welche Verletzung aller Menschenwürde darin liegt, wenn man für eine gebildete Minorität alle Genüsse der Kultur unter dem Schutzdache philosophischer Freidenkerei verlangt, der Masse aber für ihre harte Arbeit, für ein

Leben von Entbehrungen nur den Kirchenglauben bietet, die Hoffnung auf ein Jenseits, die nicht mehr zu haben, die Mehrzahl der Besitzenden, vor allem jene Genußmenschen der Mode und des Luxus, offen eingestehen, für welche sie die größeren Vermögen fordern. Das ist eine Dosis aristokratischer Weltauffassung, die unsre Zeit eben einfach nicht mehr erträgt."[108]) Mit Recht verlangte Schmoller von Treitschke, daß, wenn er selbst den christlichen Überzeugungen anhinge, er „nicht bloß den Arbeiter, sondern auch die mindestens ebenso materialistischen höheren Kreise der Gesellschaft zur Kirche und zum Glauben zurückrufen" müßte. „Bildung und Wissen für die höheren, Gemüt und Religion für die unteren Klassen, darauf läuft ihre Theorie hinaus" (158). In diesem Protest gegen eine Weltanschauung, die den im wesentlichen den höheren Kreisen vorbehaltenen klassizistischen Idealismus mit einem christlichen Glauben verband, der, wenigstens ausdrücklich, nur den niederen Volksschichten gepredigt wurde, lag die Wucht des Angriffs von Schmoller.

Er selbst fühlte sich, ebenso wie Wagner, als Vertreter der neuen Volkswirtschaftslehre und als Gegner des nationalökonomischen Materialismus. Er verwarf die Lehre vom Egoismus oder Interesse als Ausgangspunkt alles sittlichen Handelns, er verwahrte sich gegen die Anschauung von einer Naturordnung der Volkswirtschaft, nach welcher die wirtschaftlichen Handlungen unvermeidlich und sittlich indifferent wären, so daß man von einem sozialen Unrecht nicht reden könne und die moralischen Übelstände, die aus der Wirtschaftsordnung folgen, als naturnotwendig hinnehmen müsse. Statt dessen ging er von der Voraussetzung aus, „daß sittliche Mächte den elementaren Naturtrieb beherrschen, sittliche Ideen auch im wirtschaftlichen Leben Gestalt gewinnen", daß also alle wirtschaftlichen Handlungen unter einem sittlichen Gesichtspunkt stehen. Auf dem Gebiete der Wirtschaft herrscht also nicht nur die natürlich gewachsene Sitte, sondern die Ethik, das Recht und das Gesetz. Er blieb auch später dabei, daß die soziale Aufgabe eine ethische sei, und glaubte nicht, „daß je auf die Dauer andere Mächte als Moral und Religion, Sitte und Recht, andre Prinzipien als Billigkeit und Gerechtigkeit die

Leitung der Gesellschaft würden übernehmen können". In dieser Grundüberzeugung und nicht etwa in der Forderung, daß der Staat sich in die Wirtschaft einzumischen habe, sah er den tiefsten Grund seines Gegensatzes gegen die alte Volkswirtschaftslehre.[109]) Wenn er deswegen für die Arbeiterschaft die Teilnahme an allen Segnungen der Kultur forderte und den Grundsatz der gerechten Verteilung der Güter aufstellte, so war er überzeugt, daß diesem Programm die Zukunft gehöre, und fühlte sich als Bürger eines kommenden Zeitalters.[110]) Er zweifelte auch nicht daran, daß bei diesem Grundsatz die Wirtschaft am besten gedeihen werde. Während Treitschkes Eigentumsbegriff auf einem aristokratischen Individualismus beruhte und damit dem Eigentumsbegriff des Römischen Rechtes nahestand,[111]) war Schmollers Grundanschauung durchaus sozial. Für ihn war der Maßstab der Wirtschaftsordnung die Lebensfähigkeit und Gesundheit des Ganzen, für die der Staat Opfer zu bringen habe. Er forderte, daß das Ganze für die wirtschaftlich schwachen Glieder eintreten müsse.[112]) In der Erziehung zur Selbständigkeit und Selbsttätigkeit sah er „das Wahre am Prinzip der Selbsthilfe".

Diese Sozialethik verband sich mit seiner Geschichtsanschauung. Er war überzeugt, darin das Ziel der Geschichte erkannt zu haben. „Es ist der Sinn der Weltgeschichte, sukzessiv eine steigende Anzahl Menschen zu allen Gütern der Kultur heranzurufen."[113]) Darum war für ihn die Reform das einzige Mittel, die drohende Revolution aufzuhalten. Er war überzeugt davon, „daß ohne soziale Reform unsre ganze Zukunft, die Zukunft des Vaterlandes, vielleicht die Zukunft unsrer ganzen Kultur bedroht" sei. Er erkannte, wie alle Christlich-Sozialen, daß alle Revolutionen ein soziales Motiv hätten.[114]) Entsprechend seiner ganzen Wirtschaftsanschauung glaubte er nur an eine solche Reform, die wirtschaftlich und sittlich zugleich sei. Er blieb deswegen in seinen Zukunftserwartungen optimistisch: „Aus dem gärenden Kampfe der Gegenwart wird und muß ein neuer höherer Zustand des sozialen Friedens hervorgehen." Im Gegensatz zu Treitschke begrüßte er die soziale Bewegung mit begeisterter Zustimmung in der freudigen Überzeugung, „daß die ganze Auf-

wärtsbewegung des Arbeiterstandes eine der schönsten Blüten in unsrer neuen deutschen Geschichte ist".[115]) Die enge Verwandtschaft mit den Ideen der Christlich-Sozialen ist ohne weiteres klar. Schmoller war sich dessen wohl bewußt, er bekannte ausdrücklich: „Alle unsere heutigen Ideen über Rechtsgleichheit, über Ehre der Arbeit, über reellen Handel ruhen auf diesem Kampf der christlichen Ideen gegen das wirtschaftliche Unrecht, gegen die Ausbeutung und Übervorteilung des Schwächeren." Obgleich er sich offen zu denen bekannte, „für die gewisse, mit ihrer wissenschaftlichen Bildung in der Regel zusammenhängende Überzeugungen die Klippe bilden, die sie trotz lebendiger religiöser Überzeugung abhält, ein aktives Glied einer der heutigen Kirchen zu werden", so gestand er doch, daß er mit den kirchlichen Männern „praktisch stets gern zusammenwirke, weil ihr praktisches Christentum sie in der Arbeiterfrage zu ganz ähnlichen Resultaten hinführt, wie mich meine philosophisch-historische Überzeugung". Er bekannte deswegen, daß er von Huber gelernt habe, dessen Einfluß also auch über dem Gegensatz von Treitschke und Schmoller stand, und er stellte den Vertretern der Inneren Mission das glänzende Zeugnis aus, daß sie „zu den wenigen gehören, die die Arbeiterfrage praktisch richtig anfassen".[116]) Ihre innere Verwandtschaft mit den Christlich-Sozialen war also den Kathedersozialisten selbst vollkommen klar.

Dabei fühlte sich aber Schmoller in seinem Gegensatz gegen den volkswirtschaftlichen Materialismus auch als Idealist. Er behauptete von dem Sozialismus, wie er ihn auffaßte, „daß ihm die edelsten Idealisten aller Zeit gehuldigt hätten".[117]) Er bekannte, daß der Same, aus dem die notwendige Reform erwüchse, „die Welt der Ideale sei".[118]) In seinem Kampf gegen den volkswirtschaftlichen Materialismus sah er seinen eignen Idealismus. Wenn er sich aber darüber beschwerte, daß Treitschke das ideale Element im Sozialismus völlig verkenne,[119]) so ist es klar, daß er sich auch in seinem Idealismus von Treitschke unterschied. Es war das antike Element, das im deutschen Idealismus bis zu Hegel wirksam war, was er bei Treitschke wiederfand und von dem er sich geschieden fühlte, dessen Widerspruch gegen die christlichen Überzeugungen Treitschkes er klar erkannte, während

sein eigener Idealismus sich mit seinem christlichen Sozialismus verband. Das antike und also nicht christliche Element im Idealismus tritt in seiner hemmenden Wirkung in diesem Streite klar hervor und ebenso klar derjenige Grundzug im Idealismus, der sich mit dem Christentum der Erweckungsbewegung zu gemeinsamer geschichtlicher Wirkung immer wieder verband. Dagegen hatte Schmoller erkannt, daß die Tage des klassizistischen Idealismus, wie ihn Treitschke vertrat, abgelaufen seien, daß seit Bismarcks Auftreten an die Stelle der Ideale und des politischen Idealismus reale wirtschaftliche Interessen getreten seien, und daß die Ziele des Idealismus gegenüber dem Kampf für materielle Interessen zurückgetreten seien. „Das 19. Jahrhundert wird das soziale sein."[120])

Noch schärfer als Schmoller griff Lujo Brentano die Verbindung von klassizistischen und christlichen Ideen in Treitschkes Kritik des Sozialismus an. Schärfer deswegen, weil er selbst diesen Überzeugungen fernerstand als Schmoller.[121]) Er bestimmte als Ziel der Arbeiterbewegung ein „Gesamtleben, bei welchem jeder entsprechend seinen durch die Kultur möglichst entwickelten Anlagen an den gesamten Segnungen der Kultur Anteil erhält".[122]) Im Unterschied vom revolutionären Sozialismus, der die gesellschaftlichen Klassen ganz beseitigen wollte, sah er als die notwendige und lösbare Aufgabe an, die Klassenunterschiede „auf das Maß dessen zurückzuführen, was die Harmonie des Gesamtlebens erfordert".[123]) Ein ethisches Problem war die soziale Frage für ihn so gut wie für Wagner und Schmoller. Er sah die soziale Gefahr nicht nur in dem immer schroffer werdenden Gegensatz von arm und reich, sondern darin, daß diese beiden Klassen kein gemeinsames Interesse mehr haben, wenn ein verschiedener Ideengang sie beherrscht. Deswegen verwarf er den Unterschied zwischen einer höheren Bildung der oberen Gesellschaftsschichten und einem religiösen Glauben, der die Arbeiterschaft mit ihrer Lage zufrieden macht womöglich noch schärfer als Schmoller. Aber hatte er nicht recht, wenn er sagte: „Ist es nicht ein ganz ungeheuerlicher Gedanke, daß ein Glaube, den die gebildeten Klassen eines Volkes nicht teilen, die niederen Klassen desselben auf die Dauer beherrschen könne?" Mit Recht empörte

er sich gegen diesen Anspruch der oberen Zehntausend; er wußte auch, daß es sich vor allen Dingen um den Glauben an das ewige Leben handle, den die Gebildeten nicht mehr teilten, aber dem Volke erhalten wissen wollten. „Wenn auch selbst mit dem Glauben an ein die irdischen Ungerechtigkeiten ausgleichendes Jenseits zerfallen, verweisen sie doch die Arbeiter auf diesen Glauben als auf eine Entschädigung ihrer irdischen Mühen."[124])

Auch die antike aristokratische Gesellschaftsordnung, von der Treitschke ausging, verurteilte er, als wäre die Masse wie die Sklaven des Altertums nur dazu da, die Folie für die Entfaltung der Blüten des höheren Lebensgenusses weniger Aristokraten zu bilden.[125]) Ebensowenig konnte er den christlichen Sozialismus der Kirchen teilen. Bezeichnenderweise hielt er sich bei dieser Kritik an die katholische Kirche, aber er wollte ja auch den christlichen Sozialismus der evangelischen Kirche treffen, wenn er der Kirche vorwarf, daß sie die materielle Not nur wegen der damit Hand in Hand gehenden sittlichen Verwilderung beklage. War dieses Urteil nicht ganz gerecht, so traf er doch Kettelers Sozialismus, wenn er der Kirche vorwarf, sie wolle die soziale Frage durch Mildtätigkeit im großen Stile lösen. Schließlich schied er sich vom christlichen Sozialismus durch das Urteil, daß mit der kirchlichen Weltanschauung auch die kirchliche Auffassung der Arbeiterfrage hinfalle, denn bei ihrer Stellung zur Kultur kann ja die Kirche die Lösung der sozialen Frage nicht etwa in der Beteiligung der Arbeiter an dieser Kultur und ihren Segnungen sehen. Indem er nun ebenso von den antiken wie von den christlichen Grundlagen der Gesellschaftsordnung abrückte, hielt er sich an den Entwicklungsgedanken, nach welchem die Menschheit, wie er hoffte, zur höchsten Vollendung aller, d. h. zur größtmöglichen Vollendung jedes einzelnen aufsteige. Freilich verrät er selbst seiner eignen Hoffnung gegenüber eine bemerkenswerte Unsicherheit. Befriedigt ist er selbst durch dieses Ziel nicht; und doch weiß er nichts Besseres an seine Stelle zu setzen. Er gesteht, „allerdings kann auch dieses Ziel nicht das letzte sein; was aber der Zweck dieser Entwicklung selbst ist, wird ewig unerforschlich bleiben".[126]) An der entscheidenden Stelle also, die doch als Endzweck die

ganze Entwicklung beherrscht und dieser Geschichtsphilosophie ihren Halt geben sollte, steht ein non liquet, und damit wird die ganze Anschauung unsicher.

Es fragt sich, was für eine Begründung bei dieser Unsicherheit des Zieles die soziale Ethik erhalten soll. Brentano stellt einfach das Postulat auf, daß ohne Opfer der höherstehenden Klassen eine Hebung der Lage der arbeitenden Klassen nicht möglich sei. Daß ohne diese Besserung der materiellen Lage eine moralische und intellektuelle Hebung der Arbeiter ebenfalls nicht möglich sei, das hatte schon F. A. Lange gesagt, ebenfalls unter Verzicht auf eine christliche Begründung dieser sozialen Ethik. Brentano nennt als das Ziel, das vor allen Dingen erreicht werden müsse, die Einheitlichkeit der Gesittung; aber wie es zu dieser Einheitlichkeit kommen soll, das bleibt völlig dunkel. Der Zwiespalt zwischen höherer Bildung und volkstümlicher Frömmigkeit, auf den Treitschke sich zurückzog, war ihm unmöglich. So flüchtete er sich denn auf gesetzgeberische Maßnahmen und hoffte vom Zwang des Staates, was die oberen Klassen freiwillig nicht tun würden. Dieser sollte mit der Selbsthilfe der vereinten Arbeiterschaft zusammenwirken. Aber worauf gründete er die Hoffnung, daß die Arbeiterschaft sich in einem anderen als dem revolutionären Sozialismus vereinigen werde? Nach seiner Geschichtsphilosophie war mit der Kirchlichkeit die Periode der Autorität abgelaufen. Infolgedessen war der notwendige Grundton unserer Zeit die Selbständigkeit des Einzelnen, d. h. der Individualismus. Die persönliche Freiheit und die Rechtsgleichheit aller, die Grundprinzipien der heutigen Gesellschaftsordnung lösen, so versicherte er, die soziale Frage. Aber das könnte doch nur dann geschehen, wenn sich über diesen Individualismus hinaus durch soziale Triebe ein gemeinschaftbildendes Prinzip entwickelte. Auf diese Frage gibt Brentano folgende Antwort: drei Prinzipien wirken nebeneinander, das der Autorität, das Prinzip der wirtschaftlich Unmündigen, die freie Konkurrenz der Einzelnen als Prinzip der Starken, die Vereinigung als Prinzip der Schwachen. Man staunt, wenn man diese Lösung hört. Hier gibt es wirtschaftlich Unmündige, die eine Autorität nötig

haben, also abhängig sind. Die Starken dagegen verlangen naturgemäß freie Konkurrenz, und als eigentlich soziales Motiv kennt Brentano nur die Schwäche. Sie treibt zur Assoziation und damit zur Ergänzung des Individualismus. „Der Starke ist am mächtigsten allein." Die Schwachen verbünden sich aus Not. Damit bekam Nietzsches Gegensatz gegen den Sozialismus ein Recht. Aber nachdem Brentano die christliche Begründung des Sozialismus ebenso abgewiesen hatte, wie den antiken Aristokratismus, blieb ihm freilich nichts anderes mehr übrig, als die Gemeinschaftsbildung aus der Schwäche abzuleiten.

Wie die Kathedersozialisten vom christlichen Sozialismus beeinflußt waren, so wirkten sie andrerseits auch wieder auf ihn zurück, indem sie ihn mit dem Staatssozialismus aussöhnten, den die christlichen Sozialisten beider Konfessionen bisher abgelehnt hatten. Damit bekam der christliche Sozialismus eine andere Wendung, und deren Vertreter war Stöcker. Als Mann der Inneren Mission war Stöcker ein Schüler Wicherns. Auf ihn führte er den christlichen Sozialismus zurück.[127]) Er war sich dessen voll bewußt, daß in Wicherns christlichem Sozialismus ein Fortschritt über den älteren protestantischen Kirchenbegriff hinaus lag. „Leicht erkennt man den Fortschritt der Anschauung gegen früher. Der Kirche selbst wird ein Sozialismus zugeschrieben, der dem Pseudo-Sozialismus entgegentreten soll."[128]) Da Wichern und Huber einander nahestanden, so fühlte sich Stöcker ebenso als Schüler Hubers, den er „den ersten christlichen Sozialpolitiker unseres Volkes" nannte.[129]) In seinem Verständnis des Sozialismus war Stöcker abhängig von Schäffle, durch den er „das rein soziale Motiv des Sozialismus von dem politischen abgesondert" verstehen gelernt zu haben bekannte.[130]) Freilich in der Lösung der sozialen Frage trennte er sich insofern von Schäffle, als dieser „die ewig notwendige Trennung der Volkswirtschaft vom Staat" auf sein Programm schrieb.[131]) Aber Stöcker war keineswegs von literarischen Anregungen abhängig, er war ein Mann des Volkes, der es kannte, verstand und liebte. Trotzdem er sich als Arbeiter der Inneren Mission über die religiöse Zerrüttung und die sittliche Gefährdung des deutschen

Volkes nicht täuschte, so behielt er doch in seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit den unzerstörbaren Optimismus der Liebe, die alles glaubt und alles hofft und sich nicht verbittern läßt. Er war von volkstümlicher Beredsamkeit, redete die Sprache des Volkes voll tiefen Ernstes und kraftvollen Humors; er wußte Herz und Gewissen zu treffen, einfach und doch tief, in beständiger Fühlung mit den religiösen Bewegungen, die das Volksleben erschütterten. Er verstand es, das Volk von seinen Führern und Verführern zu unterscheiden und durchschaute die geschichtliche Bedeutung und die relative Berechtigung der sozialdemokratischen Bewegung mit vollster Klarheit. Er nannte „die Arbeiterbewegung die größte Erscheinung des vergangenen und des gegenwärtigen Jahrhunderts". „In den Tiefen dieser dämonischen Bewegung pulsiert das Herz unseres Jahrhunderts."[132])

Er sah deswegen bei all seinem Optimismus ohne Täuschung und ohne Furcht die drohende Gefahr der Revolution. „Die gegenwärtige Kulturwelt steht unter der Drohung des sozialen Umsturzes."[133]) Er wußte so gut wie Ketteler: „die soziale Frage ist das große Rätsel der Gegenwart".[134]) Dabei hoffte er, daß ihre Lösung ebensogut eine Aufgabe des deutschen Volkes sei, wie einst die Reformation der Kirche.[135]) Bei dem tiefen Mitempfinden mit der Not des Volkes, die er aus eigenster Anschauung kannte, sah er den berechtigten Kern der Sozialdemokratie klar: „Wer ein durch Liebe geschärftes Ohr hat, hört aus dem Grollen des Hasses doch den Ton der Klage heraus über Zustände, welche den Arbeiter nicht zum Frieden kommen lassen."[136]) Er wußte auch, daß in bezug auf die Lösung der sozialen Frage „wir, das Volk der Ideale" versagt hatten. „Unsere deutsche Idealität hatte gerade daran gelitten, daß sie sich nach den materiellen realen Bedürfnissen zu wenig umsah".[137]) Er bekannte: „Ebenso notwendig, wie der rechte Realismus für die idealen, ist der rechte Idealismus für die realen Dinge."[138]) Mit allen Christlich-Sozialen war er überzeugt, daß die soziale Frage nur vom Christentum zu lösen sei, daß das Christentum die Grundlage jeder Gesittung und also auch der sozialen Reform sein müsse.[139]) Als echter Preuße sah er wie die Kathedersozialisten in der Wirtschaftspolitik Friedrichs des

Großen wie in der Stein-Hardenbergschen Reform die Anbahnung des christlichen Sozialismus.[140]) In der Erkenntnis, daß die soziale Fürsorge religiöse, sittliche und wirtschaftliche Bedürfnisse des Volkes berücksichtigen müsse, war er sich einig mit den katholischen Christlich-Sozialen. Aber er ging über sie, wie über den bisherigen christlichen Sozialismus, unter dem Einfluß der Katheder-sozialisten hinaus, indem er, — auch darin ein echter Preuße —, als christlicher Sozialist zugleich Staatssozialist war. Als Kenner des Volkes war er überzeugt, daß die notwendige Organisation der Arbeiterschaft nur durch staatlichen, gesetzlichen Zwang möglich sei, denn sie darf nicht freiwillig bleiben, sondern muß obligatorisch werden.[141]) Ursprünglich ging er von der Idee des christlichen Staates aus, sie galt ihm als die normale Staatsform für ein christliches Volk. Aber es war ihm doch klar, daß mit dem Staatssozialismus eine neue christliche Staatsidee sich Bahn brach.[142]) „Eine neue Staatsidee bahnt sich an, eine Staatsidee, welche offen anerkennt, daß der Arbeiter in seiner unsicheren Lage, wie sie durch die gegenwärtige Wirtschaftsordnung geschaffen ist, einen berechtigten Anspruch hat auf die Fürsorge des Staates, welche es zu den dringendsten und ersten Aufgaben des Staates rechnet, sich der Bedrängten anzunehmen. Das sind in der Tat Neuerungen und Änderungen im Staatsbegriff, von welchen die liberale Staatsidee keine Ahnung hat."[143])

So begrüßte er die Bismarcksche soziale Reform mit freudiger Zustimmung. In bezug auf die konkreten Ideen der Sozialreform war er ganz ein Anhänger der Ideen von Huber und Wichern, wie sie durch den Staatssozialismus Wagners umgestaltet waren. Man hört Huber reden, wenn er als den berechtigten Kern des Sozialismus bezeichnet, „daß das Erwerbsleben sozial, d. h. gesellschaftlich, organisch gestaltet werden soll", daß es also die Aufgabe sei, mit zwei Gedanken des Sozialismus vollkommen ernst zu machen, mit dem einen: das wirtschaftliche Leben wieder in eine organische Form zu bringen, und mit dem andern: die Kluft zwischen reich und arm mehr zu schließen.[144]) Auch die einzelnen konkreten Ideen des christlichen Sozialismus, das Urteil über den Eigentumsbegriff des Römischen Rechtes und

über den christlichen Eigentumsbegriff,[145]) die Beurteilung der Arbeit nicht als Ware, sondern als persönliche Leistung,[146]) die Überwindung des Wohltätigkeitsstandpunktes in der Behandlung der sozialen Frage,[147]) alle diese Ideen kehren bei Stöcker wieder. Er hatte die Wendung der Volkswirtschaft, die sich im Katheder-sozialismus vollzogen hatte, mit vollem Bewußtsein und mit klarer Erkenntnis über die Bedeutung der neuen Volkswirtschaft mitgemacht.[148])

Wenn er in seinem Staatssozialismus von der Idee des christlichen Staates ausgegangen war, so hatte ihn doch die Erfahrung belehrt, daß sie sich in der Gegenwart nicht mehr durchführen lasse.[149]) Im Unterschied von Ketteler gab er sich nicht der Illusion hin, daß die Kirche allein die soziale Frage zu lösen vermöge. Er lehnte auch ausdrücklich die Einmischung der Kirche als solche in politische und nationalökonomische Fragen ab.[150]) Aber wie alle seine christlich-sozialen Vorgänger, besonders Wichern, rechnete er zum Evangelium auch eine Ethik und zwar eine Sozialethik. Christliche Ideen und Gebote im öffentlichen Leben zu vertreten, das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes zu verkündigen, wie es die alttestamentlichen Propheten und die Evangelien getan haben, sah er als die kirchliche Aufgabe an. Nicht wirtschaftliche Probleme im einzelnen, sondern allgemeine soziale Ideen, ethisch-religiöse Sätze, die das wirtschaftliche Leben innerlich bestimmen, soll die Kirche aufstellen, wie dies Wichern und die Christlich-Sozialen getan haben. Die Kirche darf sich nicht auf Predigt und persönliche Seelsorge beschränken. Sie hat nicht nur die einzelne Seele, sondern die Volksseele zu suchen, denn der einzelne steht nie für sich, sondern ist ein Glied des Volksganzen; und dieses Volksganze hat eine Seele, einen gemeinsamen Geist, von dem alle einzelnen abhängig sind. Diese von den Romantikern entdeckte Idee der Volksseele hatte für Stöcker praktisch eine große Bedeutung.[151])

Nur wenn das Volk in diesem seinem innersten Kern verstanden, gesucht und beeinflußt wird, kann auch der einzelne gefunden und gewonnen werden. Die Kirche hat aber nicht nur zu reden, sondern, so sagte Stöcker mit Wichern, sie hat zu handeln, und eben weil mit Almosen nicht zu helfen ist, so darf

ihre Tätigkeit auch nicht Wohltätigkeit und Armenpflege bleiben, sie muß im öffentlichen Leben eine Macht werden, die Welt mit dem Christentum durchdringen, bei der Lösung der sozialen Frage mitwirken, eben weil sie eine ethische und nicht nur eine wirtschaftliche Frage ist. Stöcker beklagt es, daß die Kirche sich an der geistigen Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie nicht beteilige.[152]) Das Staatskirchentum macht die Kirche ohnmächtig. „Dies Jammerbild von evangelischer Kirche, wie wir es haben, vermag über das Volksleben nichts."[153]) Er beklagte den akademischen Charakter der evangelischen Kirche. Die „Predigt ist abstrakt, theologisch gedacht und ohne Eingehen auf die Verhältnisse. Die Gedankengänge der Kollegienhefte, der Dogmatik und Ethik kehren wieder, der Reichtum der Schrift, des praktischen Lebens wird nicht gehoben."[154]) Er selbst gehörte zu der kleinen Zahl der Männer, die es verstanden, in der Gemeinde, die sie um sich sammelten, die weite Kluft zwischen den Gebildeten und dem Volk zu überbrücken. Um seine Kanzel sammelten sich ebensoviel Gebildete wie einfache Menschen, ebensoviel Männer wie Frauen, ebensoviel Jugend wie Alter. Dies war der im eigentlichen Sinne charakteristische Zug seiner Gottesdienste. Ihr Eindruck lag nicht nur in der Predigt, sondern in der öffentlichen Wirksamkeit des Predigers, der hinter dem Worte stand. Seine Predigt war weder ein theologisches noch ein rhetorisches Kunstwerk. Aber er war ein Meister der Sprache, ein Redner von tiefem Eindruck. Seine höchste Gabe war die Rede in der Volksversammlung, deren kraftvolle Form aus der Energie des Willens stammte, die sich in ihr aussprach. An der evangelischen Predigt hatte er auszusetzen, daß sie vielleicht einen tieferen Gedankenreichtum in geläuterter Form darböte, aber nur sehr selten einen bestimmten Willen ausspräche. Die evangelische Predigt erreicht nichts, weil sie nichts will. Er selbst war auch in seinem Wort ein Mann des Willens und der Tat, darum gehörte zu seinem Wesen und Wirken, ebenso wie sein Wort, auch sein Werk. Seine soziale und politische Wirksamkeit im öffentlichen Leben war mit seiner kirchlichen Tätigkeit eng verbunden; für ihn die unentbehrliche Fortsetzung und Ergänzung seiner kirchlichen Arbeit. Für ihn

war der christliche Sozialismus „Seelsorge im großen Stil".[155]) Daß das Wort Gottes nicht nur auf der Kanzel laut werden solle, sondern auch im öffentlichen Leben, in der Volksversammlung und im Parlament, daß die christliche Ethik nicht nur individuelle, sondern soziale Geltung hat, daß sie in Politik und Wirtschaftsleben gilt, das war der eigentliche Kern seiner Überzeugung, durch welchen er sich vom Pietismus ebenso wie vom Luthertum unterschied.

Unter den Mitarbeitern, die, direkt durch Stöckers Wirksamkeit angeregt, den Versuch machten, den christlichen Sozialismus theoretisch zu vertreten, war der erste Rudolf Todt.[156]) Er ging in der Würdigung des modernen Sozialismus noch über Stöcker hinaus mit dem Urteil, „daß diese radikale sozialistische Bewegung die großartigste ist, welche wir seit der Revolution gehabt haben".[157]) So gut wie alle Christlich-Sozialen wußte er, daß „die Zeit des patriarchalischen Verhältnisses vorüber ist, sowohl für das Königtum, wie für das Arbeitgebertum in allen seinen Formen".[158]) Der Kritik des Sozialismus an den bestehenden wirtschaftlichen Verhältnissen stimmte er in weiterem Umfang zu als alle anderen Christlich-Sozialen und Kathedersozialisten. Im Kommunismus sah er ein berechtigtes Element und gegen das politische Ideal der Republik hatte er nur einzuwenden, daß es nicht auf gewaltsamem Wege erreicht werden dürfe.[159]) An die Hohenzollern wandte er sich mit der Mahnung, daß deren „eigne Hausinteressen durch die sozialistische Bewegung ebenso gefährdet seien wie die der anderen Stände".[160]) Eigentum und Arbeit beurteilte er wie alle christlichen Sozialisten, und den ethischen Charakter der Gesetze des Wirtschaftslebens vertrat er wie sie. Aber sein Grundgedanke war wie der Stöckers, daß die evangelische Kirche in ähnlicher Weise wie die katholische, und zwar durch Wort und Tat, dem Sozialismus gegenüber aktiv werden müsse, wenn sie das verlorengegangene Vertrauen des Volkes wiedergewinnen wolle,[161]) denn erst hierin besteht die mit der Tat geübte Bruderliebe, die nicht nur im Privatleben, sondern auch im öffentlichen Leben, nicht nur an einzelnen, sondern an ganzen Klassen, nicht nur durch Almosen, sondern durch Befähigung zur Selbsthilfe geübt werden soll. Diese Aufgabe darf auch nicht

den Vereinen der Inneren Mission überlassen, sondern muß von der Kirche selbst ergriffen werden. Er faßte seine Forderung in den Satz zusammen: „Die Kirche darf ihr Amt nicht nur im Dienste des Wortes, sondern muß es auch in der werktätigen Liebe sehen."[162]) Damit war der orthodoxe Kirchenbegriff, an den sich die Lutheraner und auch ein großer Teil der Pietisten in ihrer Praxis hielten, mit Bewußtsein und unter ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild der katholischen Kirche überschritten. Er stand damit nicht allein. Auch ein Katheder-sozialist, der den kirchlichen Interessen so fern stand wie Lujo Brentano, hatte im Streit mit Treitschke hervorgehoben, daß überall, wo die Ultramontanen die Oberhand hätten, die Sozialdemokratie einflußlos sei, weil der katholische Klerus mit den Arbeitern auf freundlichem Fuß stehe und sich ihres Rechtes annehme.[163])

Da so von beiden Seiten die soziale Politik der kotholischen Kirche als Vorbild hingestellt wurde, so ließ der Widerspruch von evangelischer Seite nicht auf sich warten. Ein Vertreter des Luthertums trat gegen den christlichen Sozialismus beider Konfessionen auf den Plan. Es war Uhlhorn, der Historiker der Liebestätigkeit der christlichen Kirche. Neben ihn trat Alexander von Oettingen mit einer Schrift: Was heißt christlich-sozial? Uhlhorn erkannte die hohe Bedeutung der sozialen Frage für die Kirche und besonders für den Streit der Konfessionen im vollen Umfange an. Er sah in dem Beitrag, den die Kirchen zur Lösung der sozialen Frage leisteten, den Beweis für ihr Recht und ihre Bedeutung im Volksleben. Den Sozialismus fand er in der katholischen Kirche geschichtlich begreiflich, denn sie geht, wie das in der Tat Ketteler tat, vom Eigentumsbegriff des Thomas von Aquino aus. Nach ihm ist die natürliche und damit die normale Form des Eigentums das gemeinsame Eigentum, während das Privateigentum die Folge der Sünde ist. Das beschauliche Leben steht höher als die Arbeit, welche nur als Mittel der Askese gewürdigt wird. Zu ihr nötigt nur der äußere Zwang. Dieser Ethik entspricht die Wirtschaft des Mittelalters.

Dagegen das moderne Wirtschaftsleben und mit ihm der Kapitalismus soll aus dem Individualismus und der Auffassung

der Arbeit und des Berufs in den Kirchen der Reformation entstanden sein. Daraus soll sich die Tatsache erklären, auf die sowohl die Christlich-Sozialen als auch die Katheder-sozialisten aufmerksam gemacht hatten, daß die katholische Kirche der Arbeiterschaft und dem Kommunismus nahestehe, während die evangelische mit der geltenden Wirtschaftsordnung und dem Privatkapital paktiere.[164])

Das war freilich eine theoretische Konstruktion, die weder auf Baader und Ketteler und den katholischen, noch auf Huber und Wichern und den evangelischen Sozialismus paßte und weder die Stellung der Katheder-sozialisten noch Treitschkes erklärte. Im vollen Gegensatz zu dem auch von Uhlhorn anerkannten Vorsprung der katholischen Kirche, schloß er aus seiner ideengeschichtlichen Konstruktion, daß der Katholizismus wegen seiner weltflüchtigen Ethik zur Lösung der sozialen Frage nicht fähig sei, während er doch den sozialistischen, demokratischen und demagogischen Zug im Katholizismus nicht verkannte. Für das Bedenken Kettelers gegen den Staatssozialismus und gegen die Staatsallmacht hatte er kein Verständnis, sondern witterte nur die Gefahr eines theokratischen Sozialismus, trotzdem doch der ursprüngliche christliche Sozialismus auch auf evangelischer Seite den Staatssozialismus abgelehnt hatte.

Die Lösung der sozialen Frage sah Uhlhorn in der reformatorischen Auffassung der Berufsarbeit als Gottesdienst. Er war überzeugt, durch diese Auffassung die Arbeiterschaft mit ihrer Arbeit aussöhnen zu können. Andrerseits sah er in Treitschkes Kampf gegen den Sozialismus und seine Gönner ein heidnisches Element, ausgehend von einem antiken Staats- und Wirtschaftsbegriff. So energisch er die von Treitschke der Arbeiterschaft zugemutete Askese verwarf, so beschwichtigte doch auch er sich ganz ähnlich wie Treitschke damit, daß die „geistlichen Güter zu gewinnen seien, wie auch immer die äußere Lage des Menschen sei".[165]) Die Aufgabe der Kirche beschränkt sich auf Predigt und Seelsorge, alles andere ist katholisch.[166]) Aber gerade Uhlhorn denkt unwillkürlich ebenso wie Ketteler, wenn er von der Kirche spricht, nur an die Geistlichkeit. Denn das einzige, was die Kirche

leisten kann, die Predigt und die Sakramentsverwaltung, ist zugleich ausschließlich Aufgabe der Geistlichkeit. Der tätige Teil der Gemeinde ist nur der Klerus, und dessen pastorale Wirksamkeit ist die Tat der Gemeinde. Sie ist eine rein kultische Gemeinschaft des Glaubens, wofür sich Uhlhorn ausdrücklich auf die Bekenntnisschriften beruft.[167]) Jeder einzelne ist mit Gott verbunden, nur durch diese gemeinsame Verbindung mit Gott sind sie auch unter sich verbunden, eine soziale Gemeinschaft sind sie nicht. Die passiven Gemeinden der orthodoxen Zeit gelten als die normale Form der Christenheit. Zu handeln haben die Glieder der Christenheit nur, sofern sie Mitglieder des Staates sind im bürgerlichen Beruf.

Die Predigt, in welcher die Tat der Kirche besteht, ist Glaubenspredigt. Die Sozialethik wird ausdrücklich ausgeschlossen. Für Uhlhorn ist Stöcker ein Schwarmgeist, weil er sich nach dem Vorbild der alttestamentlichen Propheten richtet. Und doch hatte Uhlhorn zu Anfang seiner Schrift hervorgehoben, daß die Lösung der sozialen Frage eine Aufgabe der Kirche sei. Für ihn gilt das insofern, als aus dem Glauben, der die Predigt erweckt, Liebe entsteht und damit „Wohltätigkeitsübung aller Art".[168]) Damit begnügt sich Uhlhorn, obgleich er zu Anfang hervorgehoben hatte, daß im Wettkampf der Konfessionen diejenige Kirche siegen werde, welche zur Lösung der sozialen Frage am meisten beiträgt und zum Schluß wie alle Christlich-Sozialen zugesteht, ja den Kreisen der Inneren Mission vorhält, daß die soziale Aufgabe mit Almosen nicht zu erfüllen sei.[169]) Wenn aber doch die Christenheit durch die Glaubenstätigkeit nur zu einer Wohltätigkeit aufgerufen wird, durch welche die soziale Frage niemals gelöst werden kann, so bleibt ihre tatsächliche Lösung ausschließlich eine Aufgabe des Staates, und die Leistung der Kirche könnte nur darin bestehen, in den Beamten des Staates soziale Gesinnung zu erwecken. Der Staat bekommt also seine ethischen Antriebe von der Kirche. Allen sozialen Fragen steht die Kirche neutral gegenüber, versicherte Uhlhorn, ohne daß er Antwort darauf gab, ob er auch die Freiheit von Sonntagsarbeit dazu rechne.[170]) Sogar den von allen Christlich-Sozialen und Katheder-sozialisten ver-

worfenen Gesichtspunkt, daß Arbeit Ware sei, nimmt Uhlhorn in die christliche Betrachtungsweise auf.[171])

Vergleicht man mit diesem Standpunkt nicht nur Baaders und Kettelers katholischen Sozialismus, sondern auch den von Huber und Wichern, so erkennt man, daß hier nicht individuelle Gegensätze einander gegenübertreten, sondern daß sich der orthodoxe protestantische Kirchenbegriff stieß an dem über ihn hinauswachsenden Kirchenbegriff, der durch die Innere Mission vertreten war.

In die evangelische Kirche war durch die Stellung zur sozialen Frage eine Spannung gekommen; aber dieser Gegensatz innerhalb des Protestantismus war doch wieder nur das unvermeidliche Gegenstück zu Bismarcks Sozialpolitik. Diese war nur ein Glied in der Kette einer Politik, die sich wirtschaftlich und kirchenpolitisch von den bisherigen Zielen der Reichspolitik abwandte. Im Zusammenhang mit dieser Schwenkung stand die Bismarcksche Sozialpolitik. Indem Bismarck das Bündnis mit den Liberalen löste, wandte er sich auch mit Bewußtsein von der liberalen Wirtschaftspolitik, d. h. vom Manchestertum, ab. Im Grunde genommen, entsprach diese Wendung dem Staatsgedanken, der schon den Kulturkampf beherrscht hatte: ein in Kultur- und kirchlichen Fragen omnipotenter Staat konnte unmöglich im Wirtschaftsleben passiv bleiben. Die Sozialpolitik war ferner das Gegenstück zum Sozialistengesetz; mit ihm sollte nach Bismarcks ausdrücklicher Erklärung „die ernsthafte Bemühung für eine Besserung des Schicksals der Arbeiter Hand in Hand gehen".[172]) Die kaiserliche soziale Botschaft forderte deswegen als Ergänzung zum Sozialistengesetz „positive Förderung des Wohles der Arbeiter". Nach Bismarcks Staatsauffassung war der Schutz der wirtschaftlich Schwachen ausschließlich die Pflicht des Staates, denn nur der Staat hat die Macht zur Lösung dieser Aufgabe. Dabei erkannte auch Bismarck an, daß die soziale Frage mit Almosen nicht zu lösen sei. Diese Form der Hilfe galt ihm als das erste und unterste Stadium der christlichen Mildtätigkeit. „Die gesetzliche Hilfe des Armenverbandes ist die zweite." Die soziale Gesetzgebung sollte nichts weiter sein, als „eine Weiterentwicklung

der Idee, welche der Armenpflege zugrunde liegt".[173]) Aber das Ziel der sozialen Fürsorge war für Bismarck wie für die Christlich-Sozialen und die Kathedersozialisten, daß der invalide Arbeiter „nicht rechtlos als reiner Almosenempfänger dastehen" dürfe.[174]) Er wollte sich auch nicht auf die Pflege in der Krankheit und die Versorgung im Alter beschränken, sondern er erkannte ausdrücklich das Recht auf Arbeit an[175]) und sprach dem Staate die Pflicht zu, es zu befriedigen,[176]) denn der Staat hat ein Interesse an der Zufriedenheit aller seiner Angehörigen, die, wie er charakteristischerweise meint, der Industrie ziemlich gleichgültig sein könne. In dieser gelegentlichen Bemerkung verriet er den Grund, warum nach seiner Auffassung nur der Staat sich verpflichtet fühlen könne, die Lösung der sozialen Frage in die Hand zu nehmen. Er fühlte sich in dieser Auffassung der Staatspflicht als Vertreter der geschichtlichen Tendenz des preußischen Königtums, „der Schützer der wirtschaftlich Schwachen zu sein".[177]) Er war sich bewußt, damit die Politik Friedrichs des Großen[178]) fortzusetzen. Vor allem aber berief er sich auf die Stein-Hardenbergsche Reform.[179]) Die liberale Wirtschaftspolitik betont in der Wirtschaft das Recht des Starken und verweist den Schwachen in seinem Kampf gegen die Macht des Staates auf seine eigne Menschenwürde und die freie Konkurrenz. Demgegenüber hat der Staat die Pflicht, sich der wirtschaftlich Schwachen anzunehmen. Bismarck fürchtete denn auch den Vorwurf des Sozialismus nicht, er hielt ihm entgegen, daß jedes Armenpflegegesetz Sozialismus sei, daß auch die Stein-Hardenbergsche Gesetzgebung staatssozialistisch gewesen sei. Er vertrat den Grundsatz, die Pflicht, für seine hilflosen Mitbürger zu sorgen, hat nicht nur der christliche Staat, sondern jeder Staat an und für sich.[180]) „Der Staat kann ohne einen gewissen Sozialismus nicht bestehen."[181]) Er erklärte daher den Erfolg der Sozialdemokratie gerade daraus, daß der Staat nicht genug Staatssozialismus getrieben habe.

Er bestimmte deshalb als Ziel der sozialen Gesetzgebung, „daß man realisiert, was in den sozialistischen Forderungen als berechtigt erscheint und in dem Rahmen der gegenwärtigen Staatsform verwirklicht werden kann".[182]) Benningsen, der Führer der

Partei, die Bismarcks Politik bis dahin unterstützt hatte und von der sich Bismarck im Verfolg seiner Wirtschaftspolitik und seiner Rückkehr zur konservativen Politik abwendete, bemüht sich auch zunächst nicht ohne Anstrengung, sich in die Sozialpolitik hineinzudenken. Er erkannte an, daß die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus die Politik „an einem Wendepunkte der ganzen Geschichte der zivilisierten Menschheit in Europa angelangt sei". Damit gab er zu, daß es Pflicht sei, zu zeigen, was an der sozialistischen Bewegung der gesunde Kern sei und zwar nicht bloß wegen der großen Gefahr, die dem Staate drohte, sondern „auch aus Religiosität oder Humanität oder aus beiden vereinigt". „Daß der Staat auf diesem Gebiet freiwillig und entschlossen den Anfang macht, das ist etwas, dessen er nicht allein zu seiner eigenen Sicherheit bedarf, sondern was er auch den in gedrückter Lage sich befindenden Klassen der Bevölkerung schuldig ist."[183]) Das rhetorische Pathos dieses Wortführers des politischen Idealismus erreichte freilich die kraftvolle Einfachheit der Erklärung Bismarcks nicht, immerhin zeigte es doch, wie weit dieser Idealismus sich auf praktische Sozialpolitik einlassen konnte. Die christlichen Motive klangen nur schwach und unsicher an.

Dagegen bei Bismarck war der Staatssozialismus doch ausdrücklich christlicher Sozialismus. Ganz deutlich wirkte noch die Idee des christlichen Staates, wie er sie in seiner Jugend vertreten hatte, in seiner sozialen Politik nach. Er verlangte nicht mehr, daß sie anerkannt werde, aber wenn dies auch nicht der Fall ist, so besteht doch der Staat in seiner großen Mehrheit aus Christen. Wenn deswegen auch der Begriff des christlichen Staates verworfen wird, so verlangte er doch, daß „die Grundsätze der Religion, zu der wir uns bekennen, namentlich in bezug auf die Hilfe, die man dem Nächsten leistet",[184]) anerkannt würden. Er verlangte deshalb, daß „die Gebote des Christentums bei der wichtigsten Betätigung unserer Pflichten, nämlich bei der Gesetzgebung, nicht in den Hintergrund gedrängt würden". Er nannte das praktisches Christentum, d. h. „Betätigung unserer christlichen Sittenlehre auf dem Gebiete der Nächstenliebe".[185])

Er wollte deswegen die soziale Gesetzgebung lieber christliche genannt wissen, indem er sich ausdrücklich auf den urchristlichen Sozialismus der Apostel berief. Als dessen Ziel bezeichnete er, daß die wirklichen Härten des Schicksals der Arbeiter so weit gemildert wurden, „als eine christlich gesinnte Staatsgemeinschaft es vermag".[186]) Bismarcks Staatssozialismus war also nach seiner Absicht christlicher Sozialismus; die im Volke geltende Ethik ist christlich, „auch diejenigen, die an die Offenbarungen des Christentums nicht mehr glauben, möchte ich daran erinnern, daß doch die ganzen Begriffe von Moral, Ehre und Pflichtgefühl, nach denen sie ihre anderen Handlungen in dieser Welt einrichten, wesentlich nur die fossilen Überreste des Christentums ihrer Väter sind". Er schloß mit dem persönlichen Bekenntnis: „Ich meinerseits bekenne mich offen dazu, daß dieser mein Glaube an die Ausflüsse unserer geoffenbarten Religion in Gestalt der Sittenlehre vorzugsweise bestimmend für mich ist . . ., ich, der Minister dieses Staates, bin Christ und entschlossen, als solcher zu handeln, wie ich glaube, es vor Gott rechtfertigen zu können."[187])

Der Zusammenhang der Bismarckschen Sozialpolitik mit dem christlichen Sozialismus, wie er aus der Erweckungsbewegung stammt, ist also klar, aber sie unterscheidet sich durch zwei Züge vom christlichen Sozialismus: erstens war Bismarck durchaus und ausschließlich Staatssozialist, der Staat alleine, im ausdrücklichen Unterschied von der Wirtschaft und von der Kirche, die nicht einmal erwähnt wird, hat die Macht und damit Pflicht und Recht, die Lösung der sozialen Frage in die Hand zu nehmen.

Zweitens aber überschritt Bismarck, trotz seiner grundsätzlich abweichenden Auffassung, doch tatsächlich die Linie der Wohltätigkeit nicht. Darum blieb die Sozialreform zunächst bei der Alters- und Invaliditätsversicherung stehen. Bismarck wehrte sich ausdrücklich und energisch gegen das Verbot der Sonntags-, Frauen- und Kinderarbeit. Er blieb in seiner Grundstimmung patriarchalisch und sah den Staat durchaus als den Versorger der Arbeiterschaft an. In dieser Beziehung stand er dem sogenannten Kathedersozialismus näher als dem christlichen Sozialismus in seiner ursprünglichen Form; von Selbsthilfe war nicht die Rede.

Dem Arbeiter sollte die Unentbehrlichkeit des Staates bewiesen und er sollte dadurch mit dem Staat innerlich durch sein Interesse verbunden werden. Es war eine soziale Hilfeleistung für das Volk, aber nicht durch das Volk. Das Volk war Objekt, aber nicht Subjekt dieser Sozialpolitik.[188]) Er sprach nicht von freiwilliger, sondern nur von zwangsweise eingeführter korporativer Organisation der Arbeiterschaft als Grundlage für die soziale Gesetzgebung.[189]) Nur dadurch, daß es nicht der Einzelne und nicht die Gemeinde war, die die Versorgung der Arbeiterschaft in die Hand nahm, sondern der Staat, unterschied sich dieser Staatssozialismus von der bisherigen Armenversorgung; er war Wohltätigkeit im großen Stil, ähnlich wie Kettelers kirchlicher Sozialismus. So bezeichnete denn Bismarck den Staatssozialismus ausdrücklich als christliche Mildtätigkeit auf der dritten und höchsten Stufe. Er blieb daher im Unterschied vom christlichen Sozialismus notwendig bei der rein wirtschaftlichen Seite der sozialen Frage stehen. Das gehörte zum Realismus der Bismarckschen Politik. Wie er im Kulturkampf meinte, mit der Macht des Staates die katholische Kirche überwinden zu können, ohne gleichzeitig den Protestantismus zu stärken, so glaubte er auch, mit Repressalien und wirtschaftlicher Versorgung die soziale Frage lösen zu können. Es ist für ihn höchst charakteristisch, wenn er in den Parlamentsverhandlungen über die Sonntagsruhe[190]) sagen konnte: „Was nützen dem Volke die höchsten Güter, wenn es Hunger leiden muß." Das würde keiner der christlichen Sozialisten bestritten haben, aber in seiner Sozialpolitik dachte Bismarck nicht daran, daß mit der untersten Lebensbedingung nicht alle Lebensbedingungen erfüllt sind. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, auch der Geist bedarf der Ernährung; was hilft ein voller Magen, wenn Herz und Kopf leer sind.

An dieser Stelle lag die Schranke der Bismarckschen Sozialpolitik; er sah in der sozialen Frage nur ein wirtschaftliches Problem, und die Lösung, die er suchte, beschränkte sich darum auch nur auf die wirtschaftliche Versorgung. Die Erkenntnis, daß die soziale Frage neben den wirtschaftlichen auch die geistigen und sittlichen Bedürfnisse des Volkes umfaßt, daß sie, wie die

Christlich-Sozialen und auch die Kathedersozialisten betonten, auch in diesem Sinn eine sittliche Frage ist, kam bei ihrer Lösung nicht ebenso zur Geltung. So schien es, als könne sie durch den Staat allein gelöst werden. Die Folge war, daß die soziale Reform an den Punkten stockte, an denen auch eine andere als die staatliche Mitarbeit notwendig gewesen wäre.

Tatsächlich stellt sich heraus, daß die Sozialreform ins Stocken kam. Alles klagte darüber, die Kathedersozialisten nicht weniger als die Christlich-Sozialen.[191]) Die Regierungskreise selbst waren innerlich nicht in sich einig. Bismarck und seine Mitarbeiter gingen von verschiedenen Voraussetzungen aus, deren Konsequenzen sich schließlich kreuzten und störten. Niemand hat das klarer erkannt als Theodor Lohmann, nach allgemeinem Urteil der bedeutendste unter den sozialpolitischen Mitarbeitern Bismarcks.[192]) Dessen Zusammenarbeit und Konflikt mit Bismarck zeigt die inneren Spannungen in der Bismarckschen Sozialpolitik und hat darum geschichtliche Bedeutung. Gemeinsam war beiden der Gegensatz gegen die liberale Staats- und Gesellschaftsordnung, gemeinsam die christlichen Grundüberzeugungen, kraft deren für beide die Idee des christlichen Staates der Ausgangspunkt ihres politischen Denkens war.[193]) Lohmann stand auch in seinen politischen Überzeugungen der Erweckungsbewegung nah. „Die persönliche Stellung zu Gott war die tiefste Grundlage seines Wesens."[194]) Er war davon überzeugt, daß nur im Christentum die internationale Macht gegeben sei, von der aus die internationale soziale Frage gelöst werden könne.[195]) In dieser Überzeugung stand er den Christlich-Sozialen nahe. Er beurteilte die soziale Frage von einem großartigen, wie er sich selbst ausdrückte, geschichtsphilosophischen Standpunkte aus,[196]) und doch war er ein Mann der Praxis, ein Fachmann, sachkundig bis in die Einzelheiten hinein, ein erfahrener Politiker, der alle aprioristischen Konstruktionen grundsätzlich verwarf und im Gegensatz zu den Hegelschen Politikern sagen konnte: „Das logisch Richtige ist noch nie wirklich geworden."[197]) In seiner Auffassung der sozialen Frage stand er den Christlich-Sozialen und den Kathedersozialisten nahe, denn er wußte, daß die wichtigste Aufgabe der Sozialreform die intellek-

tuelle und sittliche Bildung der Arbeiter sei, und daß es vor allen Dingen darauf ankomme, die elementare Grundlage aller sittlichen Kultur, das Familienleben, zu ermöglichen.[198]) Wie Huber und die Kathedersozialisten wußte er, daß der eigentliche Grund der Unzufriedenheit in der Arbeiterschaft nicht nur in der wirtschaftlichen Notlage liege, sondern in dem „Mangel an wirklicher Rechtsgleichheit und der Teilnahme an den Errungenschaften der modernen Kultur".[199]) Er erkannte deswegen als Ziel der sozialen Bewegung, wie alle Christlich-Sozialen seit Baader und Adam Müller, daß die Arbeiterschaft zu einem selbstverantwortlichen Glied des nationalen Ganzen werden müsse.[200]) In auffallender Übereinstimmung mit den Vertretern des christlichen Sozialismus formulierte er als das „Wesen der sozialen Bewegung": „Die breiten Massen des Volkes, welche bisher nur passiv an dem öffentlichen Leben teilnahmen, erheben die Forderung, an den Errungenschaften der bisherigen Kultur teilzunehmen und als mitbestimmender Faktor in die weitere Kulturentwicklung einzutreten."[201]) Das wirtschaftliche Leben galt ihm nur als die Grundlage für die Erreichung der höheren und ewigen Bestimmung der Menschheit.[202])

Aber er ahnte deswegen auch eine völlige Umgestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung und nahm an, „daß die Richtung dahingehen wird, den Arbeitern einen größeren Anteil nicht nur an den Ergebnissen, sondern auch an der Ordnung und Leitung der Produktion einzuräumen".[203]) Er faßte also die soziale Aufgabe ganz ähnlich wie Huber auf, dessen Ideen bis 1870 überhaupt das Handelsministerium beherrschten.[204]) Aber als preußischer Beamter betonte er doch die Initiative des Staates in höherem Maße. Wie er die Sozialreform als Fortsetzung der Steinschen Gesetzgebung ansah, so sah er in Übereinstimmung mit dem Freiherrn von Stein den Staat als Erzieher des Volkes an, also auch als Erzieher der Arbeiterschaft „zu einem selbstverantwortlichen, mitbestimmenden Faktor am Kulturleben".[205]) Der Staatssozialismus sollte im wesentlichen bestehen in einer „sozialen Pädagogik, die den Weg einer Fortbildung zu neuen Formen von unten und von innen

her offenhielt".[206]) Der Staat sollte die rechtliche Grundlage für selbständige und freie Arbeiterorganisationen schaffen. Ganz wie Huber dachte Lohmann an eine staatlich angeregte und rechtlich begründete Selbsthilfe und Selbstverwaltung. Dagegen dem Staatssozialismus, welcher Zwangsorganisationen durch gesetzliche Nötigung schuf, stand er mit denselben Bedenken gegenüber wie die älteren Christlich-Sozialen. Er fand in diesen Organisationen die „realen Mächte des christlichen Volkslebens nicht genügend berücksichtigt". Er sah in ihnen „nicht organische, sondern mechanische Gebilde, welche durch nichts zusammengehalten werden als durch den Machtspruch des Gesetzes".[207]) Er fürchtete deswegen ähnlich wie Wichern, daß der Staatssozialismus die Begehrlichkeit der Arbeiterschaft nicht befriedigen, sondern nur steigern und alle Mißstimmung direkt gegen den Staat richten werde.[208])

An dieser Stelle entstand der Konflikt zwischen Lohmann und Bismarck. Freilich trieb Bismarck die Sozialpolitik aus christlichen Motiven, aber doch durchaus als Staatsmann. Die Sozialreform stand für ihn im Dienste seiner politischen Ziele. Die christlichen Ideen der Selbstbestimmung, die für Lohmann mit seinem Ideal einer selbsttätigen, christlichen Gemeinde zusammenhingen, wies Bismarck zurück. Der Staat allein sollte handeln, selbständig, unabhängig von religiösen Prinzipien, als eine eigengesetzliche, göttliche Stiftung, er sollte die Gesellschaft organisieren im Sinne der wohlwollenden Fürsorge und des staatlichen Zwanges.[209]) Im Grunde genommen blieb Bismarck auf dem patriarchalischen Standpunkt des ostelbischen Gutsbesitzers stehen, während Lohmann die sozialen Ideale des westdeutschen modernen Industriearbeiters vertrat. Vor allem stieß er sich an dem Staatsbegriff, welcher der Bismarckschen Sozialreform zugrunde lag. Dieses Mißtrauen wurde durch den Kulturkampf gesteigert. Er sah, wie aussichtslos es war, Gewalt gegen Ideen zu setzen, und die Abneigung des alten Hannoveraners gegen die preußische Machtpolitik bestärkte das Mißtrauen gegen den Staatssozialismus: „Die Abneigung gegen den Moloch, Staat genannt," bestimmte auch Lohmanns Urteil über die staatliche Sozialpolitik. Mit merk-

würdigem Ahnungsvermögen witterte er einen bedenklichen Imperialismus, sogar „ein sozialistisch angehauchtes russisches Reich mit obligater Knutenbeigabe".[210]) Eine Ahnung, die sich schon bei andern Vertretern der christlichen Politik gemeldet hatte.

Mit diesem Mißtrauen gegen den Staatssozialismus stand Lohmann gerade als Beamter auf der Seite der Christlich-Sozialen. Der Konflikt mit Bismarck, der hiermit unvermeidlich wurde, hemmte auch die soziale Reform. Lohmann war aus religiösen wie aus sozialen Gründen für das Verbot der Sonntagsarbeit, der Frauen- und Kinderarbeit und für eine tatkräftige Fabrikgesetzgebung. Diesen Teil der sozialen Reform lehnte Bismarck aus wirtschaftlichen Gründen ab, und so blieb er in der Tat bei einer Sozialreform stehen, die über die Grenze einer großzügigen, gesetzlich begründeten staatlichen Fürsorge nicht hinausging. Dies hing mit dem beherrschenden Staatsbegriff zusammen. Eine soziale Politik, die keine andere Form als die des Staatssozialismus haben konnte, konnte auch über eine gesetzlich erzwungene Wohltätigkeit nicht hinauskommen.

Aus diesem Staatssozialismus, der sich mit dem Anspruch der Staatsallmacht verband, folgte mit Notwendigkeit als das Gegenstück zur staatlichen Sozialpolitik die Stellung der Kirchen zur sozialen Frage. Das vollständige Gegenstück zur Bismarckschen Sozialreform bildete Kettelers Antwort auf die soziale Frage: während für Bismarck der Staat allein die Macht und damit das Recht und die Pflicht hatte, die soziale Frage zu lösen, hatte für Ketteler die Kirche allein dieses Recht. Der unfehlbaren Kirche trat als unversöhnlicher Gegner der allmächtige Staat gegenüber. Die Spannung, die aus dem Kulturkampf stammte, hinderte auch die Zusammenarbeit von Staat und Kirche auf dem sozialen Gebiet. Dagegen in der evangelischen Kirche konnte das Programm der Mitarbeit mit dem Staat zur Lösung der sozialen Frage naturgemäß nur in den beiden Formen verwirklicht werden, die durch Uhlhorn und Stöcker vertreten waren. Entweder die Kirche beschränkte sich auf das Wort und überließ alle Initiative entsprechend der Bismarckschen Sozialreform dem Staat allein, oder, wenn die Kirche handeln wollte, so konnte eine Staats-

kirche dies nur in der Form der Bildung einer politischen Partei, die den Staatssozialismus in ihr Programm aufnahm.[211]) Eine dritte Möglichkeit gab es nicht. Es war also nicht die persönliche Schuld Stöckers, wenn sein sozialer Tatendrang die Form einer politischen Parteibildung annahm. Angesichts des Bismarckschen Staatssozialismus blieb für einen evangelischen Theologen, der sich bei der Passivität der Lutheraner und Pietisten nicht beruhigen konnte, nichts anderes übrig, als in die Politik einzugreifen. Durch ihre Abhängigkeit vom Staat war aber die evangelische Kirche in ihrer Handlungsfreiheit gehemmt. Sie mußte entweder mit der Staatspolitik gehen oder im Kampfe gegen sie scheitern. Dies war der tiefste Grund für das Scheitern des Stöckerschen christlichen Sozialismus. Es war ein unvermeidliches Schicksal, ein tragisches Ende und eine tragische Schuld, deren Träger ein Held war, persönlich ohne Schuld.

Der christliche Sozialismus, der aus der Erweckungsbewegung stammte, war und blieb damit gehemmt, und er hat diese Hemmung im kaiserlichen Deutschland innerhalb der Staatskirche nicht überwinden können; das lag im Wesen der Dinge. Die Idee des christlichen Staates war unsicher geworden und damit verlor die Politik, die durch diese Idee geleitet war, das klare Ziel auch auf dem Gebiete der Sozialreform. Zugleich aber ist der Anteil des Idealismus am Scheitern der Sozialreform klar. Es war der durch Hegel erneuerte antike Staatsbegriff, der Bismarcks Sozialreform im Staatssozialismus erstarren ließ, und es war die antike Staats- und Lebensanschauung, die den Vertreter des klassischen Idealismus, Treitschke, und seine Gesinnungsgenossen hinderte, eine fruchtbare soziale Reform zu verstehen und zu fördern. Auch an der sozialen Aufgabe scheiterten Idealismus und Erweckungsbewegung.

Zweites Buch:

Das Erlöschen des Idealismus und der Erweckungsbewegung im geistigen Leben.

Erstes Kapitel:

Die Zurückdrängung der Antike in der höheren Bildung.

Den Grundstock der höheren Bildung in Deutschland bildete die Antike, und zwar in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so wie sie von Winckelmann aufgefaßt worden war. Sie beherrschte nicht nur den altsprachlichen, sondern den gesamten Unterricht, vor allem den geschichtlichen. Der Klassizismus war auf den höheren Schulen nicht einmal in der Mathematik durchbrochen. Denn die Elementarmathematik, die den Schulunterricht beherrscht, schließt sich unmittelbar an die klassische Mathematik der Griechen an und nicht an die moderne Mathematik, die mit Cartesius einsetzt und die den Unterricht an der Hochschule und die mathematische Forschung beherrscht. Ebenso wie die Schulmathematik durch Euklid wird die Logik durch die Aristotelische Syllogistik beherrscht, obgleich diese den natürlichen Lauf des Denkens entstellt und für die Methode der Forschung keine Bedeutung hat. Aber auch diese Logik gehört als ein wesentliches Stück zum Klassizismus. Mit diesem Klassizismus steht und fällt der idealistische Charakter des deutschen Geisteslebens. Sollte er erhalten bleiben, so mußte die Antike ihre Stellung in der Höheren deutschen Schule behalten. Sie galt als die Grundlage unserer ganzen Kultur, und darum gehörte die Kenntnis der Antike zur höheren Bildung. Dieser Überzeugung gab ein Meister der Altertumsforschung, Böckh, auf der Versammlung der deutschen Philologen und Schulmänner am 30. Sept. 1850 in Berlin den allgemein anerkannten Ausdruck: „Unser ganzes Wissen," führte er

aus, „ist mit tausend und abertausend Fäden in die Antike so verschlungen und verwachsen, daß man nicht willkürlich dieses eine herausschneiden kann, ohne das ganze Gewebe zu zerstören.“[1]) Deutlich ließ er den idealistischen Grundzug, den die deutsche Bildung der Antike verdankt, hindurchschimmern: das klassische Studium vermittelt „ideale Güter, mit deren Verlust zugleich die andern ihren Wert verlieren“. Besonders ihren spekulativen Schwung und ihr ästhetisches Gepräge bekommt die höhere deutsche Bildung durch die Antike. Böckh bekannte, daß „die Grundideen des schöpferischen Geistes und die Urformen des Schönen eine prometheische Mitgabe für die Menschheit seien, und das Altertum, weil es diese mit jugendlicher Begeisterung erzeugt und kräftig ausgeprägt hat, einen unvergänglichen Wert für die gesamte Menschheit behält“. Es kam den Vertretern des Klassizismus daher vor allem darauf an, dem deutschen Volke diese Grundlage seiner geistigen Kultur zu erhalten. Sie ahnten in dem Rückgang des Klassizismus eine schwere geistige, ja eine sittliche Gefahr für die gebildete Jugend. Böckh konnte sich auf die Warnung eines so ausgesprochen christlichen Philologen wie Thiersch berufen, der in ernster Besorgnis gemahnt hatte: „In unserem Jahrhundert die Jugend von der Quelle des einfachen antiken Schönen zu entfernen, ist nichts anderes, als unsere sittliche Erniedrigung beschleunigen.“[2])

So konnte er sprechen, denn die Vertreter der humanistischen Bildung gingen von der Voraussetzung aus, daß Klassizismus und Christentum sich in unserer höheren Bildung zu einer Einheit verschmolzen hätten, die nicht aufgelöst werden könne, ohne beide zu gefährden. In der Antike ist das Ideal der Humanität verwirklicht, welches in der Geschichte und darum auch in der höheren Erziehung die Grundlage des Christentums bildet. So urteilt der Letzte der Hegelianer, Fr. Th. Vischer. Der Held seines Romanes „Auch Einer“ schreibt in sein Tagebuch: „Es ist wahr, die Renaissance war nur die eine Hälfte der Wiedergeburt, die andere die Reformation. Diese die ethische und wie notwendig“ (447). Böckh war entrüstet über den Vorwurf, „daß das Studium des klassischen Altertums dem Christentum Eintrag tue“. Er hielt diesem Einwand gegen den Klassizismus das Bekenntnis entgegen: „Das gesamte Altertum ist

ungeachtet aller Verirrungen so erfüllt von religiösen Empfindungen, Gedanken und Anschauungen und fühlte ein so tiefes religiöses Bedürfnis, daß dieses ... für die reinen und innigeren Lehren des Christentums empfänglich machte."[3])

Auf demselben Standpunkt stand auch ein so bahnbrechender Erforscher des Griechentums wie Ottfried Müller. Aber auch Wilhelm Wackernagel sah diese Verschmelzung als einen Grundzug der deutschen Bildung an. „Auch die es feindlich gestimmt nicht wollen, atmen neben dem Geiste des Christentums unausgesetzt von dem unsterblichen Geiste altklassischer Bildung, und gelänge es einem, aus der Lebensluft, die den inneren Menschen umgibt, diese zwei Elemente auszuscheiden, es würde nicht viel übrigbleiben, um noch ein geistiges Leben damit zu fristen."[4]) Es waren neben den akademischen Forschern vor allem die Schulmänner, die durch ihre pädagogische Aufgabe genötigt wurden, an diesem Bildungsideal festzuhalten; stammte es doch aus der Reformationszeit. So beriefen sie sich für ihren Klassizismus denn auch nicht auf Winckelmann oder Humboldt, vielmehr hielt Thiersch der Behauptung, alle Philologen seien geborene Rationalisten, die Verwahrung entgegen: „Ja wohl — Rationalisten wie Reuchlin und Melanchthon."[5])

Es war die Schulbildung dieses praeceptor Germaniae, an dem die Höheren Schulen festhielten. Sie ließen die Tatsache unbeachtet, daß mit Winckelmann, Goethe und Humboldt der humanistischen Auffassung des Griechentums, wie sie von der deutschen Reformation her vertreten war, eine andere, nämlich die der italienischen Renaissance, entgegengetreten war: das heidnische Element in der Antike kam zum Vorschein und gab dem Klassizismus einen antichristlichen Zug. Noch war es freilich ein einfacher Rationalismus, und die deutschen Philologen, die ihm huldigten, standen dem Typus des Erasmus näher als dem Winckelmanns. Aber die latente Spannung zwischen Christentum und Antike mußte zum Vorschein kommen. Das geschah durch einen Streit, der schon der Anlaß für die zitierte Rede von Böckh gewesen war. Er war wohl hervorgerufen durch Gottfried Hermanns Glückwunsch zum Jubiläum der Landesschule Pforta, in welchem er deren Schüler warnte[6]), vor der „gottlosen Frömmigkeit der Dunkelmänner, welche behaupten, daß der Mensch

sündig sei und nur durch Glauben die göttliche Gnade erlange".[7]) Dieser Angriff auf das Evangelium der Reformation rief einen Gegenangriff auf das humanistische Gymnasium hervor, der in der literarischen Zeitung 1843 zunächst anonym erschien unter dem Titel: „Das religiös sittliche Bewußtsein der Philologen." Der Verfasser sah, — übrigens ganz wie später Nietzsche — als Typus des deutschen Philologen Friedrich August Wolf an, dessen bewußt heidnische Welt- und Lebensanschauung der Philologie den Charakter der Aufklärung und der Schule das Ziel der allgemeinen Bildung, aber nicht das der Charaktererziehung gegeben habe. Der Aufsatz kam zu dem Ergebnis, „daß die Philologie jetzt nicht mehr im Bunde der Mächte ist, die unserem Leben und unserer Bildung imponieren. Der Stolz und Ruhm der klassischen Studien, Gemeingut aller Gebildeten zu sein, ist dahin."[8])

Der Artikel entfesselte einen Sturm der Entrüstung, einen leidenschaftlichen Kampf um das humanistische Gymnasium. Besonders getroffen fühlten sich die Philologen, die am reformatorischen Schulideal festhielten, wie Thiersch. Aber auch in der literarischen Zeitung selbst vertrat ein Kritiker von Thiersch den Grundsatz: „Das Humanistische bekommt durch das Christliche die sittlich-religiöse Weihe." Der Verfasser gab zu, daß kein Sachkundiger die unchristliche oder antichristliche Tendenz einer Mehrzahl von Schulphilologen, bei aller Anerkennung ihrer sonstigen Verdienste, in Abrede stellen könne. Aber er glaubte zum Schluß doch feststellen zu können, daß „ein wirklicher und sich gegenseitig ausschließender Gegensatz zwischen humanistischer und christlicher Bildung" nicht bestehe.[9]) Der Anfänger dieses Streites, Dr. Rumpel, ergriff noch einmal das Wort und stellte fest, daß die Abkehr vom Christentum in der klassischen Zeit in geschichtlichem Zusammenhange mit der Erkenntnis des heidnischen Charakters der Antike stehe. Indem aber diese zugleich als Grundelement der allgemeinen Bildung verehrt worden sei, sei ein antichristliches Element in unsere Bildung gekommen. Die klassizistische Auffassung der Geschichte sei aber eine Idealisierung des Altertums. Inzwischen habe sich eine geschichtliche, realistische Auffassung der Geschichte geltend gemacht, welche den Beweis geliefert habe, daß die heidnische Tugend und die reformatorische Glaubens-

gerechtigkeit, die Moral des Altertums und die Sittenlehre des Christentums sich nicht miteinander verbinden ließen.[10]) Damit waren Erkenntnisse vorweggenommen, die, wenn auch mit entgegengesetzter Beurteilung, erst in der Gegenwart wieder zur Anerkennung gekommen sind.

Im Grunde genommen widersprachen die akademischen Forscher der realistischen Auffassung des heidnischen Charakters der Antike nicht, aber die sich damit verbindende pädagogische Tendenz bekämpften sie mit Schärfe oder mit Spott. In einer Gedächtnisrede auf Wilhelm von Humboldt am 3. August 1843 sprach Ritschl von „Nachttieren, welche der Religion der Liebe und Wahrheit Waffen gegen das Altertum entnehmen," als wenn von ihr dem christlichen Glauben eine Gefahr drohe, während dieser doch ohne die antike Humanität selbst nicht vollkommen sei.[11]) Während dieser Kritiker bei aller Schärfe doch wenigstens offiziell an der humanistischen Verschmelzung von Christentum und Antike festhielt, verspottete Lobeck in einer akademischen Festrede die wissenschaftlichen Versuche von Kreuzer, Schelling und Goerres, Christentum und Antike miteinander zu verbinden, mit bitterem Hohn und verwarf die Vermittlungsversuche von Thiersch als schwächlich.[12]) Die akademischen Forscher fühlten sich durch keine pädagogische Verantwortung verpflichtet, die Spannung zwischen Christentum und Antike zu verhüllen. Sie stellten sich dabei mit derselben Entschlossenheit auf den Standpunkt der Antike wie ihre Gegner auf den des reformatorischen Christentums. Schwierig aber war die Lage der Schulmänner. Sie hatten Rücksichten pädagogischer und auch politischer Art zu nehmen; hatten sie doch nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein erzieherisches Verantwortungsgefühl und damit das Interesse, den Gegensatz zwischen Altertum und Christentum zu verwischen. Diese Vermittlungstheologie hatte freilich nicht nur politische Motive.[13]) Sie entsprach der innersten Überzeugung der christlichen Schulmänner. Nägelsbach bekannte sich noch auf seinem Sterbebett zur Notwendigkeit der klassischen Bildung: „sonst bricht die Barbarei mit Macht über uns herein". Gleichzeitig forderte er eine gründliche Kenntnis des Evangeliums: „sonst bleibt das klassische Altertum nicht nur unverstanden, sondern es bringt uns ein unheilvolles Heidentum."[14])

Praktische Bedeutung bekam dieser theoretische Streit durch die Gründung des christlichen Gymnasiums in Gütersloh, zu dessen Leitung der Urheber des Streites Dr. Rumpel berufen war. Friedrich Wilhelm IV. begrüßte den Plan mit Begeisterung. Dagegen gerade die christlichen Schulmänner standen ihm mit Bedenken gegenüber, weil sie in der Gründung christlicher Gymnasien das Zugeständnis sahen, daß die bestehenden Gymnasien nicht mehr christlich seien, während sie selbst ein Interesse daran hatten, „daß die alten Gymnasien sich das Prädikat der Christlichkeit nicht nehmen lassen könnten noch wollten,“[15]) und die Überzeugung vertraten, daß unsere Gymnasien immer noch für christlich gelten könnten und müßten.[16]) Ihren grundsätzlichen Standpunkt formulierten die christlichen Schulmänner auf der Philologenversammlung in Erlangen 1851 dahin, daß die klassische Literatur nach ihrem religiösen Gehalt als Vorstufe des Christentums nach ihrem übrigen Gehalt als Entfaltung einer Humanität, die sich harmonisch mit dem christlichen Glauben verbinde, zu betrachten sei; ein Streit zwischen klassischem Studium und Christentum wird also nicht anerkannt, ein antichristlicher Klassizismus ebenso wie eine Verachtung der heidnischen Religion verworfen.[17]) Eine ähnliche Stellung nahm Landfermann zur Altertumswissenschaft ein. „Sie liefert die Grundlage für unsere ganze allgemeine Bildung“, „und die Bildungsgeschichte von Europa rechtfertigt die getroffene Wahl.“[18]) Freilich war es ihm klar, daß die Krisis der modernen höheren Bildung in dem Zweifel an den klassischen Studien liege, „ob sie überhaupt unter den allgemeinen Bildungsmitteln des modernen Europa noch eine Stelle einnehmen könnten“. Der ganze Ernst dieser Frage war ihm klar, sie allein kann genügen, „die Schule in sich selber irre und haltungslos zu machen“.[19]) Aber auch dieser christliche Schulmann hielt an dem Bildungsideal des humanistischen Gymnasiums fest. Allen christlichen Schulmännern galt es als der „reformatorische Gedanke“, während sie „eine rein auf sich selbst gestellte Humanitätsbildung für wertlos und ohnmächtig hielten“.[20])

Aber der Zweifel an einem Wert des humanistischen Bildungsideals kam noch von einer anderen Seite, nämlich von den Vertretern des modernen Realismus. Die Kritik der Naturforscher an

der humanistischen Bildung sprach ihr anerkannter Führer Helmholtz aus, der selbst diesem Bildungsideal so nahe stand. Er sah voraus, daß die künftigen Generationen sich genötigt „sehen werden, strengere Schulen des Denkens durchzumachen, als die Grammatik zu gewähren imstande ist". Er fand, daß die sprachlichen Studien nicht an strenges Denken gewöhnten und fand ihre Schüler „meist zu sehr geneigt, sich auf Autoritäten zu stützen, auch da, wo sie sich ein eigenes Urteil bilden könnten".[21]) Es war dasselbe Bedenken, das die moderne Naturforschung von Anfang an gegen die Autorität der Alten gehabt hatte. Ähnlich hatte schon Pascal geurteilt. Diese Einwände gegen die herkömmliche humanistische Bildung hatten sich längst gemeldet.

Seit den 40er Jahren hatte sich die kritische Stimmung, die sich zwischen den beiden Revolutionen ständig steigerte, auch gegen die Grundlagen der höheren Bildung gerichtet. Allmählich galt die Kritik am Klassizismus als ein Kennzeichen liberaler Gesinnung.[22]) Im Gegensatz dazu bildete sich unter den Vertretern der konservativen Tradition in denselben Jahren immer mehr die Auffassung heraus, „daß Griechentum und Christentum als zwei sich ergänzende Seiten der einen menschlichen Bildung anzusehen seien". Eine Losung, von der kritische Beobachter dieses Kampfes den Eindruck hatten, daß sie „mehr die persönliche und politische Lage ihrer Vertreter als die geschichtliche Wahrheit" zum Ausdruck bringe. Sie bestritten es, daß die innerste Tendenz des Christentums mit der innersten Tendenz des Griechentums sich harmonisch verbinde, und hoben hervor, daß das Evangelium von solcher Harmonie nichts wisse.[23]) Andererseits fühlten sich die Vertreter des christlichen Schulideals mit den Freunden des humanistischen Gymnasiums durch den ihnen beiden gemeinsamen Gegensatz gegen den Materialismus miteinander verbunden. Als einer ihrer Vertreter betonte z. B. Landfermann, daß die „Klassiker weit ungefährlichere Gegner christlicher Bildung seien als unzählige Erzeugnisse der modernen Literatur. Vor allem der platte Utilitarismus, der im Materialismus ausläuft."[24]) Erst recht in den Kreisen der evangelischen Geistlichkeit betonte man im Kampfe gegen den Materialismus, daß die Aufgabe des Gymnasiums nur eine konservative sein könne. Es sei seine Pflicht, im Gegensatz gegen die Anforderungen des

materialistischen Zeitgeistes, der Kirche zu dienen. Deswegen werde die klassische Philologie für immer die Grundlage der höheren christlichen Bildung bleiben. Es sei falsch, sich das Christentum im prinzipiellen Haß gegen das klassische Altertum zu denken. Allerdings ständen die Klassiker auf dem Boden des Heidentums, allein ihr Sehnen und Denken sei doch unbewußt dem Christentum zugewandt, und es liege für den Christen wie für den Freund des klassischen Altertums etwas Herzerhebendes in der Wahrnehmung, daß von Homer bis Seneca jeder spätere Klassiker dem Christentum immer um einen Schritt näherrücke.[25]) Selbst die Freunde der humanistischen Schulbildung konnten sich nicht verhehlen, daß so naive Täuschungen sich nur aus dem gemeinsamen Gegensatz des Christentums und des Klassizismus gegen den Materialismus erklären ließen. Der Idealismus schien sie miteinander zu verbinden. Die Gruppierung der Parteien wurde damit eine verwickelte. Einerseits fühlten sich die Freunde der christlichen Volkserziehung innerlich mit dem humanistischen Erziehungsideal verbunden, andrerseits meldete sich die Einsicht in den heidnischen Charakter der Antike. Diese Erkenntnis verbanden die christlichen Schulmänner wie einst August Hermann Francke mit dem realistischen Schulideal. So zog von zwei entgegengesetzten Seiten her ein Gegensatz gegen das humanistische Bildungsideal herauf.

Auch die Freunde des humanistischen Gymnasiums mußten eingestehen, daß der klassische Unterricht „infolge einer unpädagogischen Methode heute weniger leiste als in früheren Zeiten".[26]) Aber sie blieben bei dem Urteil Goethes, daß das Studium der Antike immer die Basis der höheren Bildung bleiben müsse.[27]) Der eindrucksvollste Vertreter dieses Klassizismus war Treitschke. Dessen entscheidender Grund faßte sich in den Satz zusammen: Der Klassizismus ist der Kern des Idealismus, und im Idealismus wurzelt alle Kultur.[28]) Den Einwänden, die beide Sätze dieser Begründung bestritten, antwortete Treitschke im Gegensatz zu Helmholtz, daß der Mensch nur an der Sprache denken lerne und daß er als historisches Wesen die geschichtlichen Wurzeln seiner Kultur kennen müsse. „Auf diesen beiden einfachen Erwägungen beruht die Notwendigkeit des klassischen Unterrichtes."[29]) Damit war er nicht im Idealis-

mus, sondern im historischen Charakter der Bildung begründet, und dies blieb denn auch der entscheidende Beweis, den Treitschke für den Klassizismus anführte. „Der klassische Unterricht führt den Schüler in die historische Welt ein. Er weckt ihm das erste Verständnis für geistige Vorgänge und sittliche Mächte. Er wirkt befreiend auf die junge Seele."[30]) Treitschke meinte, daß die Jugend ohne klassische Bildung den Sinn für die sittlichen Kräfte des Menschendaseins verliere, daß die Ehrfurcht vor Männern und Völkergröße am sichersten geweckt werde, wenn man die Jugend unter den Heldengestalten des klassischen Altertums recht heimisch werden lasse. Den historischen Sinn für die Wurzel der Gegenwart in der fernen Vorzeit erwerbe sich der Schüler nur, wenn er lange und mit Liebe in der antiken Kulturwelt verweile, die der unseren so fremd und dabei doch so lebendig sei. Neben diese historische Begründung des Klassizismus stellte er das pädagogische Argument, daß im Unterschiede von der Mathematik der klassische Unterricht alle Kräfte des Geistes zugleich beschäftige. Aus allen diesen Gründen sei die klassische Vorbildung gerade dem künftigen Naturforscher unentbehrlich.[31]) Ja, er meinte, daß die gelehrte Bildung gerade darum national sei, weil sie auf altklassischem Grunde ruhe. Freilich gab er zu, daß durch die antike Bildung das Volk in Gebildete und Ungebildete gespalten werde, aber die religiöse Schwierigkeit und die ethischen Probleme, die durch die Antike die christliche Erziehung des Volkes bedrohten, empfand er nicht tief. Er wies darauf hin, daß auf dem Boden der klassischen Bildung ein Theologenstand erwachsen sei, der an den geistigen Kämpfen des Jahrhunderts mit Ernst und Wärme teilnahm.[32]) Im ganzen beurteilte er den Einfluß des Religionsunterrichts und den Ertrag des klassischen Unterrichtes optimistischer als die Vertreter der Schule und der Kirche.[33])

Bei all dem Optimismus, mit dem dieser kraftvolle Anwalt der humanistischen Bildung das höhere Schulwesen ansah, konnte er sich doch der Tatsache nicht verschließen, daß die moderne Jugend dem klassischen Unterricht mit Haß gegenüberstehe. Sie glaubt nicht an den „dummen Idealismus" der Philologen, „denn der realistische Sinn liegt in der Luft". Die idealistische Auffassung der Antike ist dahin. Die Jugend „ahnt etwas von den tiefdunklen

Nachtseiten der antiken Gesittung".[34]) Trotz dieser Erkenntnis blieb er dabei, daß alles darauf ankomme, die Freude an der Antike und ihrer Literatur wiederzuerwecken. Der Idealismus unsrer Bildung hängt davon ab. „Die Frage ist ernst, sie berührt die Wurzeln aller Kultur, die Lebensbedingungen des Volkscharakters." Als warnendes Beispiel galt ihm Amerika. Warum sind die Briten in der neuen Welt zu Amerikanern geworden? „Ein wesentlicher Grund des Unterschiedes beruht doch in der Tatsache, daß England klassisch gebildet ist, Amerika nicht." Treitschke sah in der Antike und nur in ihr „das unentbehrliche Gegengewicht gegen die mächtig aufstrebenden Kräfte des modernen Erwerbslebens".[35]) Schließlich ist der tiefste Grund dieses wichtigen Kampfes für die humanistische Grundlage der deutschen Bildung doch der Wert, den die Antike als Wurzel des deutschen Idealismus hat. Aber schon bei Treitschke steht neben dieser ethischen Begründung des Klassizismus eine rein historische. Die Antike gehört zu den Grundlagen unsrer Kultur und muß darum ein Grundelement unserer Bildung bleiben, denn eine rein idealistische Auffassung des Griechentums konnte doch auch Treitschke nicht mehr aufrechterhalten, und darum war sein Kampf für die humanistische Bildung durch einen inneren Zwiespalt gelähmt.

Aber die Krisis wurde überhaupt verschärft durch eine neue Auffassung der Antike, durch welche die von Winckelmann und Humboldt vertretene verdrängt und die Auffassung des Altertums als Grundlage der höheren Bildung verschoben wurde. Das sprach in den Verhandlungen über die Schulreform ein so hervorragender Vertreter des Klassizismus wie Wilamowitz aus. „Die Antike als Einheit und als Ideal ist dahin. Die Wissenschaft selbst hat diesen Glauben zerstört." Sehr wesentlich hatte dazu der einflußreichste Vertreter der Altertumswissenschaft beigetragen, Theodor Mommsen. Unter den klassischen deutschen Geschichtsschreibern war er durch den modernen Charakter seiner römischen Geschichte in der historischen Wissenschaft zum Bahnbrecher des modernen Realismus und zugleich zu dem mächtigsten literarischen Vertreter des Liberalismus der 50 er Jahre geworden. Durch diesen Realismus hatte er das klassizistische Ideal zerstört. Er hatte damit „zum Abbau des alten hu-

manistischen Ideals, zur Vernichtung der klassizistischen Auffassungen der Antike wie kaum ein anderer beigetragen".[36]) Aber auch ein Kenner des Griechentums wie Droysen hatte sich von der rein ästhetischen Überschätzung der Antike frei gemacht. Er schrieb (an seinen Sohn, 6. April 1883) über die Schuld der Griechen an ihrem Untergang: „Daß dabei allerlei schöne Bauwerke, Kunst und Literatur hat erwachsen können, ist keine Rechtfertigung für sie und hat sie nicht vom elenden Verkommen ohne Auferstehen gerettet." Damit war auch die Begründung des Klassizismus, die noch für Treitschke den Ausschlag gab, daß auf ihm der Idealismus beruhe, hingefallen. Wenn nun Wilamowitz und die modernen Philologen gleichwohl an der humanistischen Bildung festhielten, so blieb nur die bei Treitschke nebenherlaufende historische Begründung der humanistischen Bildung übrig, und an dieser hielt auch Wilamowitz fest. Nachdem er die idealistische Begründung der Altertumskunde verworfen hatte, fuhr er fort: „Dagegen ist unserm Blicke kenntlich geworden eine anderthalbtausendjährige Weltkultur, nicht nur die Grundlage, sondern sozusagen ein Typus der unsern, und diese ist griechisch."[37]) Rein historisch war freilich auch diese Begründung des Klassizismus nicht, denn hier erschien das Griechentum nicht nur als die Grundlage, sondern auch als der Typus unsrer Bildung. Dementsprechend erfuhr denn auch Plato, der Philosoph des griechischen Idealismus, eine besondere Würdigung. Seine Verdrängung aus unsrer Bildung, meint Wilamowitz, „ist auch ein Erbteil Hegels".

Mit diesem Humanismus verband Wilamowitz die deutsche und die christliche Erziehung der deutschen Jugend in höchst charakteristischer Weise. „Plato im griechischen, Goethe im deutschen, Paulus im Religionsunterricht, diese drei Herzenskündiger zusammenwirkend werden unsren Söhnen die Seele mit einem Geiste stärken, der sie gegen die Ansteckung durch die schlimmsten Gifte der Gegenwart immun macht."[38]) Es ist höchst charakteristisch, daß in diesem Bildungsstoff nicht nur das Alte Testament, sondern auch die Evangelien nicht genannt werden. Der Grund ist klar. Paulus gilt als der griechisch Gebildete unter den Aposteln. In ihm sind Griechentum und Christentum bereits verbunden. Diese Verbindung von Christentum und Antike war also rein historisch wie

der ganze Klassizismus, den diese moderne Philologie vertrat. Sie wollte ausdrücklich dem Schüler keine Ideale vorführen, „keine Heroen, keine andre Welt zeigen, sondern Menschen, sondern die gemeinsamen Vorfahren aller zivilisierten Völker". Also einfach die historische Grundlage unserer Kultur forderte die klassische Bildung. Neben der idealen Erziehung und der formalen Schulung blieb diese Auskunft schließlich die letzte Antwort auf die Frage nach der Geltung der Antike in der modernen Bildung. Darauf zog sich schließlich auch Lagarde zurück: Die Kenntnis der Antike ist unentbehrlich, weil „gebildete Männer zu ermessen verstehen müssen, welche die Voraussetzungen des geistigen Lebens unserer Zeit sind"

Mit Lagarde ist zugleich der Name genannt, in dem die Schulkritik ihren schärfsten Vertreter fand. Im allgemeinen gehörte der Stolz auf die deutsche Bildung, und mit ihr auf die deutsche Schule, zur Überlieferung, die ungeprüft übernommen und fortgeführt wurde. Es war üblich, jede Leistung des Volkes und der Jugend der deutschen Schule zuzuschreiben. Daran beteiligte sich nach 1866 selbst Bismarck, trotz der Kritik, mit der er später an seine eigene Schulzeit zurückdachte. Unermüdlich wurde das Wort der Frau von Stael vom Volke der Denker und Dichter wiederholt. Diesen Vorzug des deutschen Volkes hatte man sich gewöhnt auf seine Schule zurückzuführen, und zwar besonders auf die Höhere Schule und die humanistische Bildung. In der Tat hatte ja das geistige Leben des deutschen Volkes schon von der Reformation her einen schulmäßigen Charakter bekommen. Aber der Rückschlag gegen diese Selbstzufriedenheit blieb nicht aus. Dem ganzen deutschen Schulwesen gegenüber regte sich schließlich der Zweifel, ob das deutsche Volk in seinem Bildungsgange überhaupt noch auf dem rechten Wege sei. Diese Kritik richtete sich vor allem gegen die höhere Schule. Ihr Wortführer war Lagarde. Er wandte sich gegen denjenigen Grundgedanken des Schulideals, auf welchen die Lobredner der deutschen Schule herkömmlicherweise besonders stolz waren, nämlich gegen das Ziel der allgemeinen Bildung. Mit diesem Bildungsideal hatte nach seinem Urteil Hegel, der Vollender des Idealismus, das deutsche Volk belastet. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein waren die Schulen alle miteinander Fachschulen, „sie waren

es auch in Preußen, bis unter dem Ministerium des Herrn von Altenstein durch Johannes Schulze die Hegelsche Sintflut hereinbrach".[39]) Hegel hat nichts weiter getan, als das in der letzten klassischen Epoche unserer Literatur gewonnene geistige Gut zu inventarisieren und zu registrieren. Das auf Grund Hegelscher Prinzipien entworfene Unterrichtssystem „ruht geradezu auf der Anschauung, daß nichts mehr zu leisten sei, als das in reicher und vollständiger Fülle vorhandene Gut anzueignen". Das Ziel des Unterrichtes war damit die enzyklopädische Kenntnis alles Wißbaren. Der geistige Ertrag der Periode des deutschen Idealismus sollte populariſiert werden. Unsere ganze Bildung beruht auf der Scholastisierung des Klassizismus durch Hegel und seinen Einfluß auf die Schule.[40]) „Es liegt infolge der getroffenen Maßregeln über unserm Vaterlande ein zäher widerlicher Schleim von Bildungsbarbarei, der Gottes Licht und Luft von uns abhält, der abgetan werden muß, ehe von einer Gesundheit und Selbstentwicklung der Nation die Rede sein darf."[41]) Diesem Bildungsideal verdanken wir die beständigen und berechtigten Klagen über die Überbürdung der Jugend. Die Last der Jahrtausende liegt auf uns und erdrückt die selbständige Persönlichkeit. Der überkommene Reichtum macht arm, weil er uns nötigt, nicht wir selbst zu sein. Etwas weniger Kultur würde mehr geschichtliche Kraft bedeuten. Die geistige Arbeit sinkt zum Lernen herab, kein Vergessen und Verlernen befreit den jugendlichen Geist. Die geistige Beweglichkeit wird gehemmt, die Individualität unterdrückt, und dieser ganze buntscheckige Lehrplan mit seiner zersplitternden Wirkung ist „vermeintlich im Dienste des Idealismus ersonnen".[42])

Die Wucht dieser Kritik des Hegelschen Schulideals beruhte darauf, daß hier ein Idealist sprach in dem Interesse, den wahren Idealismus zu schützen gegen die Gefährdung, die von dem falschen Idealismus der Schulbildung ausging. Denn „an die Ideen selbst kommen wir vor lauter Bildung nicht mehr heran".[43]) Die deutsche Nation ist geistig verarmt. „Das Wesentliche jener oft genannten Literaturperiode wirkt auf das Volk gar nicht: wirkte es, so würde das Volk anders aussehen, als es aussieht."[44]) Lagarde war der Meinung, daß der Idealismus nicht von der humanistischen Bildung abhinge. Durch Fachschulen, die für einen bestimmten Beruf erziehen, würde

„die Idealität erworben, die nicht über den Dingen schwebt, sondern in den Dingen ist".[45])

Neben dem Ideal der allgemeinen Bildung sah Lagarde den Schaden der höheren deutschen Schule in dem Berechtigungswesen. Auch dessen Ausdehnung erklärte er sich aus der Herrschaft des Hegelschen Staatsbegriffes. „Das Unterrichtsmonopol ist eins der albernsten Stücke des Staatsaberglaubens."[46]) Dieses Monopol aber mußte der allmächtige Staat für sich in Anspruch nehmen, der auch das ganze Bildungswesen in seinen Dienst zog. Man kann nicht sagen, daß Lagarde in dieser Beurteilung der Staatsschule allein stand, oder daß er sich durch seine Abneigung gegen Hegel zu ungerechten Urteilen hätte hinreißen lassen. Daß das Berechtigungswesen als schwerer Druck auf der höheren Schule lag, hatte man in allen Schichten des Volkes längst erkannt, und daß die Verbindung des Hegelschen Staatsbegriffes mit seinem Bildungsideal diesen Druck verschärfte, spürte man in weiten Kreisen, sobald das preußische Schulwesen in diese Richtung gedrängt worden war. Schon auf der Generalsynode von 1846 hörte ein so aufmerksamer Kenner des höheren Schulwesens wie Wiese mit Besorgnis „die Klage, daß die Gymnasien nur noch Dressuranstalten für die Zwecke des Staates seien".[47]) Lagarde durchschaute die geschichtlichen Zusammenhänge nur mit größerer Klarheit als die Menge der Gebildeten, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts den Druck der Schule fühlten, ohne sich klarzumachen, woher er kam.

Verwandt mit Lagardes Kritik der deutschen Schule ist Nietzsches Kulturkritik. Mit ihr hat diese ganze Bewegung, die die Geltung des Klassizismus in Frage stellte und erschütterte, vorläufig ihr Ziel erreicht. Seine Kritik der deutschen Bildung ist zugleich der Ausgangspunkt seines eigentümlichen Denkens und auch die Wurzel seiner Kritik des Christentums. Er gehört ähnlich wie der von ihm verachtete Strauß zu den Denkern, die nicht von einem positiven Ideal ausgehen, sondern deren eigentliches Motiv ein kritisches ist. In dieser Beziehung ähnelt er auch seinem anderen Widerpart Karl Marx. Das schöpferische Denken wird überwogen und verhüllt durch die auflösende Kritik. Das positive Ideal ist immer nur ein Negativbild der Kritik und daher nicht so klar wie das verneinende

Urteil. Sein ganzes Denken ist polemisch. Es ist eine einzige Kulturkritik. Sie geht aus von einer Kritik der humanistischen Bildung. In grellem Gegensatz zu der üblichen Verherrlichung der deutschen Höheren Schule erschien ihm die Schulbildung als unnatürlich und barbarisch.[48]) Die Gefahr, die in dieser Verbildung lag, erschien ihm bedenklich gesteigert, durch den Sieg über Frankreich, weil dieser im deutschen Volke zugleich als ein Sieg des deutschen Geistes über die französische Kultur erschien.[49]) Er befürchtete, daß sich der militärische Sieg in eine völlige Niederlage verwandeln könnte: in die Niederlage des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches. Er stand mit dieser Befürchtung nicht allein. Sie wurde von seinen schweizerischen Gesinnungsgenossen geteilt, von Jakob Burckhardt und Overbeck. Dieser sah in Deutschland mit Ausnahme der Armee überall nichts als unzweifelhaften Verfall,[50]) und fand eine der allerbedenklichsten Tatsachen in der Unfruchtbarkeit des Krieges für die deutsche Kultur.[51]) Er empfand die Folgen des Krieges wie eine Verderbnis des deutschen Wesens.[52]) Diese bitteren Urteile waren freilich nicht nur wie bei Jakob Burckhardt ein Widerhall des Schopenhauerschen Pessimismus, sondern auch ein Gegenstück der weit reineren und edleren Kritik von Lagarde. Aber schon im Jahre 1870 sprach es Nietzsche aus, daß seine Sympathien für den Krieg allmählich abnähmen. „Die Zukunft unserer deutschen Kultur scheint mir mehr als je gefährdet."[53]) Er war in seinem Kreise mit diesem Bedenken nicht der Einzige. Die Künstler, die lediglich in ästhetischen Interessen lebten, besonders die süddeutschen, empfanden z. T. nicht anders. In einem seiner letzten Briefe gestand Moritz von Schwind, daß er sich für das berühmte Deutsche Reich gar nicht erwärmen könne, denn es „sieht mehr einer Kaserne gleich als einem Kulturreich".[54]) Aber Nietzsche empfand mit einer von Anfang an krankhaft überreizten Leidenschaft, freilich auch mit einem eigentümlich scharfen Witterungsvermögen instinktiv einen tiefen Gegensatz zwischen dem neuen Reich und dem Bildungsideal, das ihm vorschwebte. Wie Lagarde sah er in dem Bildungsmonopol des Staates die tiefste Gefahr für die deutsche Kultur.[55]) Der Verderb der deutschen Schule lag allerdings in einem Studium, das nicht der Bildung, sondern dem Broterwerb diente, die aus der Lebens-

not und nicht aus dem Bildungseifer entsprang.[56]) Aber hervorgerufen war diese Verschiebung des Schulzieles doch durch das Berechtigungswesen. Diesen Vorwurf hatten ja kirchliche Kreise längst erhoben. In der Unterordnung der Bildung unter den Staatszweck sah Nietzsche wie Lagarde das verhängnisvolle Erbe Hegels.[57]) Es machte sich besonders in Preußen geltend; hier machte der Staat den Anspruch, Kulturstaat zu sein.[58]) Für Nietzsche eine verhängnisvolle Verirrung. Indem so die Bildung über möglichst weite Volksschichten ausgedehnt wurde, senkte sich ihr Niveau unvermeidlich. Die Verbreiterung war nur möglich um den Preis der Verflachung. Das Bildungsideal des Staates war demokratisch, während doch alle höhere Bildung notwendigerweise aristokratisch ist.[59]) In seiner Schulkritik sprach Nietzsche noch als Idealist, noch konnte er von „unserm großen Schiller" reden.[60]) Noch fand er ein schönes Wort über den „aus der Reformation her gesund bewahrten Geist des Bergmannssohnes Luther, seinen männlich ernsten, schwergemuten, harten und kühnen deutschen Geist".[61]) Noch feierte er die alte deutsche Burschenschaft mit ihrem Idealismus als eine unvergleichliche Erscheinung auf den deutschen Universitäten.[62]) So war auch sein Bildungsideal idealistisch.

Eben darum war er aber auch mit dem philologischen Bildungsideal und mit dem herkömmlichen Klassizismus der Höheren Schule nicht einverstanden. Denn unter dem Einfluß der klassischen Philologie macht das Gymnasium den aussichtslosen Versuch, statt der Bildung Gelehrsamkeit zu vermitteln. Der Unterricht wird so angelegt, als käme es darauf an, Gelehrte zu erziehen, und doch ist Gelehrsamkeit nicht Bildung und Philologie ist nicht Zweck, sondern nur Vorbereitung für einen höheren Zweck. Durch diesen Schulbetrieb wird der klassische Unterricht zu einer blutlosen Erinnerung an Vergangenes.[63]) Der Charakter der Fabrikarbeit, den die wissenschaftliche Forschung ohnehin immer mehr bekommt,[64]) überträgt sich auch auf die Schule. Statt daß der Mensch gebildet wird, wird er zum Handwerker und zum Werkzeug gemacht. In Wirklichkeit erzieht die Schule aber nicht Gelehrte und auch nicht Gebildete, sondern das Gegenteil von beiden — Journalisten. Der Journalismus ist das Symbol unserer Bildung, so urteilte Nietzsche wie sein Antipode

Treitschke.[65]) Dagegen das Ideal der klassischen Bildung wird wohl proklamiert, aber nicht wirklich erreicht, weder auf dem Gymnasium noch auf der Universität.[66]) Die Kritik der Universitäten, die längst begonnen hatte, erreichte auch bei Nietzsche ihren Höhepunkt. Auch in der Universität „vermochte er eine Bildungsanstalt nicht im entferntesten wiederzuerkennen".[67]) Dieses gereizte Urteil war freilich ein Widerhall von Schopenhauers Groll auf die Universitäten, denn Nietzsche begründete es mit dem Aussterben der philosophischen Spekulation an den deutschen Universitäten der 70er Jahre, und er dachte dabei an die Verdrängung der Schopenhauerschen Philosophie. Aber andererseits vollendete sich doch in diesem Urteil die Kritik der Universitäten, die seit der Mitte des Jahrhunderts sich immer weiter ausgebreitet hatte.[68]) Die Kritik der Schulbildung führt zur Kritik der Universitätswissenschaft — im Anschluß an Schopenhauer, soweit die Philosophie in Betracht kommt, über ihn hinausgehend als Kritik des modernen Historismus. Denn das ist der Charakter der modernen Wissenschaft, daß für sie alles historisch wird. Die geistige Kraft wird durch einen unverdauten geschichtlichen Stoff belastet. Damit wird die selbständige Persönlichkeit und ihre schöpferische Kraft erdrückt. Angesichts des massenhaften geschichtlichen Stoffes scheint die einzige Aufgabe in der Aneignung vergangener Ideen zu bestehen. Die Jugend erscheint sich als Spätling und Epigone: die Folge ist, daß sie sich selbst nicht mehr ernst nimmt.[69]) Statt eigener Überzeugungen haben wir nur noch Erinnerungen an einstige Überzeugungen vergangener Geschlechter. Der natürliche Instinkt, die eigene Intuition wird gelähmt, die gelehrte Geschichtswissenschaft sucht das Richtige anstatt des Wichtigen, das Tatsächliche anstatt des Wertvollen, das Antiquarische anstatt des Monumentalen. Die Objektivität des Historikers löscht die individuelle Persönlichkeit aus, anstatt sie zu stärken und zu füllen. Diese Objektivität ist aber nicht Gerechtigkeit, denn der Vernichtungsprozeß, der doch auch zur Geschichte gehört, unterbleibt, alles wird erhalten, das Gericht über die Vergangenheit, welches im Aufbau der Zukunft liegt, wird nicht mehr verstanden.[70]) Wir können nicht mehr vergessen und gehen geistig an dem geschichtlichen Stoff zugrunde. Wie sich der Ingrimm von Strauß gegen die Vermittlungstheologie

wendete, so richtet sich Nietzsches Zorn gegen die Hegelsche Theologie, auch für sie wird alles historisch.[71]) Das Christentum wird in ein Wissen um das Christentum aufgelöst. Infolge des gelehrten Charakters aller Wissenschaft lebt der gebildete Mensch nur noch in der Erinnerung und in der Vergangenheit, nicht mehr für eine Zukunft und ein Ziel. Indem die Schule sich die Aufgabe stellt, die geschichtliche Vergangenheit auf die Jugend zu vererben, wird die ganze Erziehung zu einer Verfrühung. Man läßt der Jugend nicht die Zeit, zu reifen, zwingt sie zu einem verfrühten Kennenlernen und nötigt sie zu einem unreifen Produzieren. Die geschichtliche Bildung hat nichts Jugendliches, sie macht alt, darum wendet sich Nietzsche vor allem gegen die Hegelsche Geschichtsphilosophie.[72]) Sie ist ein Spätling der Geschichte, hat den Respekt vor dem geschichtlichen Erfolg hochgezogen, der die Jugend zugleich frühreif und unselbständig gemacht hat. Diese geschichtsphilosophische Rechtfertigung des Erfolges hat einen historischen Optimismus gezüchtet, der das Gewordene als solches verehrt. Demgegenüber muß man auf Zukunftsmenschen hoffen, die nicht geschichtlich gebildet sein wollen, die vergessen und nicht wissen. „Ihre Kennzeichen sind gerade ihre Unbildung, ihre Gleichgültigkeit und Verschlossenheit gegen vieles Berühmte, selbst gegen manches Gute. Aber sie sind wieder Menschen geworden."[73])

Durch diesen Kampf mit der geschichtlichen Bildung hat Nietzsche mit krankhaft scharfer Witterung in demselben Augenblick, wo der Historismus durch einen großen geschichtlichen Erfolg auf seinen Höhepunkt gekommen war, den Widerwillen gegen ihn vorweggenommen, der sich erst am Abschluß der hier beginnenden Periode durchgesetzt und vollends erst in der Gegenwart vollendet hat. Der Idealismus hatte sich in einer Geschichtsphilosophie zusammengefaßt, die sich in Hegels Optimismus vollendet hatte. Durch dieses Bindeglied ging er in die klassische moderne Geschichtsschreibung über. Sie verband die Periode des Idealismus mit dem Zeitalter Bismarcks und beherrschte vom Höhepunkt des Klassizismus an bis hin zum Ende des Jahrhunderts das deutsche Geistesleben. Aber auf dem Höhepunkte dieser Zeitstrecke, in dem Augenblick, als das deutsche Volk in das hellste Licht, in den Mittelpunkt der

Geschichte trat, meldete sich, wie das in der Geschichte immer ist, auch die Reaktion. Die durch die gewaltige Bewegung unterdrückten Triebe sammelten sich in einem Mittelpunkt, von dem eine Gegenbewegung ausging.

Nietzsches Angriff auf die deutsche Kultur richtet sich aber vor allen Dingen gegen die humanistische Bildung, gegen die Herrschaft der Antike auf der Höheren Schule. Insofern brachte er die Debatte über die Geltung des Klassizismus, wenn nicht zum Abschluß, so doch auf ihren Höhepunkt. Er warf die Frage auf, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte ist eigentlich die Kenntnis alter Sprachen die Grundlage unserer Bildung und damit der klassische Philologe der Erzieher unserer gebildeten Jugend. Die herkömmliche Antwort darauf lautet: Jede Bildung muß geschichtlich sein, und das Klassische ist zu gleicher Zeit das Humane. Wie jene erste, so unterzog er auch diese zweite Antwort einer scharfen Kritik. Die Antike soll human sein. Der Mensch des Altertums gilt als Ideal der „reinen Menschlichkeit" um das Motto Goethes zur Iphigenie zu zitieren. Darum gilt die alte Geschichte als eine Art Typus der Geschichte, als Grundlage aller Geschichtsphilosophie.[74]) Indessen, die Schätzung der klassischen Bildung hat sich mit den Kurven, die die Geistesgeschichte durchlaufen hat, verschoben. Beim Beginn der Neuzeit legte man der humanistischen Bildung materielle Bedeutung bei. Sie war eine Erziehung zur Wissenschaft. Jetzt gibt man ihr nur noch formale Bedeutung. Sie gilt als Erziehung zur Wissenschaftlichkeit.[75]) Darüber hinaus aber hat sie ethische Bedeutung. Sie erzieht zur Humanität. In Wirklichkeit aber ist die Humanität nicht ein Ideal des Altertums, sondern der Aufklärung.[76]) Die humanistische Auffassung der Antike ist eine aufklärerische Verwässerung durch das Christentum. Damit werden aber beide verfälscht. Das echte Griechentum ist nicht human, sondern natürlich, naiv, menschlich. In Wirklichkeit besteht der Vorzug des Griechentums darin, daß es kein Gewissen, keine Scham, keine Reue und Zerknirschung kennt, auch Antigone ist nicht human.[77]) Die heidnischen Züge des Griechentums treten hervor. Die Leichtfertigkeit, der Neid, die geschlechtliche Freiheit und Frechheit, die Gewalttätigkeit, auf der der antike Stadtstaat beruht.[78]) In seiner Auf-

fassung der griechischen Kultur war Nietzsche völlig von Jakob Burckhardt abhängig. Aber freilich übertrieb er dessen Charakteristik der Griechen zu einem grundsätzlichen Antimoralismus, der Burckhardt unsympathisch war.[79]) Er sah nur eine Feindschaft zwischen Antike und Gegenwart, weil er nur einen Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum anerkennen wollte. Nicht der deutsche Humanismus Melanchthons, erst die italienische Renaissance, die Nietzsche ebenfalls durch Burckhardt verstehen gelernt hatte, erkannte den christenfeindlichen Charakter der Antike.[80]) Auch Winckelmann ist noch kein wirklicher griechischer Heide.[81]) Erst Fr. Wolf, sagt Nietzsche so gut wie einst Rumpel, hat die Philologie wahrhaft von der Theologie befreit und in Deutschland die Erkenntnis verbreitet: „ernstliche Neigung zum Altertum macht unchristlich."[82])

Nietzsche hat klar erkannt, daß Griechentum und Christentum zwei einander widerstrebende Elemente in unserer Bildung sind. Worin besteht der Gegensatz? Nietzsche antwortet ganz wie Goethe, mit dem er sich in diesem Punkte eins weiß: Das Griechentum ist natürlich, das Christentum ist unnatürlich. „Das Christentum ist wie ein böser Frost einer langen Nacht, bei dem man glauben sollte, es sei für alle Zeit mit der Vernunft und der Ehrlichkeit der Menschen vorbei, der Kampf gegen den natürlichen Menschen hat den unnatürlichen Menschen gemacht."[83]) Deswegen ist die Verquickung von Griechentum und Christentum ein Grundfehler der Philologie. Die Philologen, die auf den heidnischen Sinn verzichten, sind „verzwickte Christen, unfähig, das Griechentum zu verstehen".[84])

Der antichristliche Zug in Nietzsches Denken, tritt mit aller Schärfe hervor, und es ist klar, daß er sich unmittelbar aus dem Klassizismus entwickelt. „Wir können," sagt er, „ungefähr übersehen, daß die Geschichte des Christentums auf Erden einer der schrecklichsten Teile der Geschichte ist, und daß es damit einmal vorbei sein muß."[85]) Neben dem politischen Unterliegen Griechenlands war „das Aufkommen des Christentums der zweite große Mißerfolg der Kultur". Denn mit ihm kam „der dumpfe Intellekt zum Siege über das aristokratische Genie unter den Völkern".[86]) „Daß das Christentum möglich werden konnte, so wie es möglich wurde, ist die ungeheuerste Freveltat der Menschheit."[87]) Daß das Altertum durch das Christentum

überwunden ist, das ist die verhängnisvollste Katastrophe der Geschichte, aber sie war nur darum möglich, das Christentum blieb nur darum erhalten, weil es sich vom Geiste des Altertums hatte überwinden lassen. Griechentum und Christentum gehören beide gleichmäßig zum Altertum. Beide müssen miteinander überwunden werden. „Dies wäre eine Aufgabe, das Griechentum als unwiederbringlich zu kennzeichnen, und damit auch das Christentum und die bisherigen Fundamente unserer Sozietät und Politik.“[88]) Der Zweck alles historischen Studiums kann nur sein, die Geschichte und mit ihr die gesamte Antike einschließlich des Christentums zu überwinden. Die Zeit der alten Bildung geht zu Ende, es naht eine neue Kultur.

In dieser Geschichtsphilosophie erscheint das Christentum als ein überwundener Standpunkt, aber nicht etwa wie bei den Hegelianern als ein solcher, der einmal seine Berechtigung hatte und in der Kette des Geschichtslaufs ein unentbehrliches, aber jetzt in die Tiefe herabgesunkenes Glied ist: es ist nichts weiter als ein zerstörender Rost an dem blanken Metall der antiken Kultur. Stahl und Rost verschwinden, ein neues Glied in der Geschichtskette gleitet durch unsere Hand. Das Geschichtsstudium darf nicht den Erfolg haben, das gegenwärtige Geschlecht mit der hinter ihm her schleifenden Kette der geschichtlichen Überlieferung zu belasten. Es kann nur den Zweck haben, von der Geschichte zu befreien, die Antike mitsamt ihrem christlichen Rost zu überwinden. Die Gegenwart darf nicht zum Epigonengeschlecht werden, welches das Altertum nachahmt, aber sie muß durch das Altertum immer neu befruchtet werden. Die neue Zeit muß sich dem Altertum immer wieder anpassen. Der Trieb zur Antike wie zu aller Geschichte darf niemals aus einem antiquarischen Interesse, sondern nur aus dem Verständnis der Gegenwart und ihrer Bedürfnisse entstehen.[89])

Was ist der Inhalt der neuen Kultur und damit der positive Sinn der Geschichte? Es ist die Erzeugung des Genies, es ist das unbewußte Ziel der Natur. Sie will den Genius, aber sie erreicht ihn nur selten und zufällig, darum ist es die Aufgabe der menschlichen Geschichte, den Genius mit Bewußtsein zu erzeugen, die Bedingungen für sein Auftreten und seine Wirksamkeit herzustellen, ihn zu verstehen und zu verehren. Das Geniale in sich selbst und in andern zu

pflegen, das ist der Sinn der Geschichte. Diesem Ziele dient die Kenntnis des Altertums. „Für die Erzeugung der größten Geister ist das Altertum mehr wie je kräftig.“[90]) So schrieb Nietzsche schon 1874/75. Es ist damit klar, daß seine Kritik des Christentums sich unmittelbar aus seinem Klassizismus, aus dem Kultus der Antike und zugleich aus der Kritik des Humanitätsideals ergab. Ebenso deutlich ist, daß der antichristliche Charakter dieses Klassizismus ihn auch in einen Gegensatz gegen jede soziale Ethik hineintrieb. Indem Nietzsche das Ideal der allgemeinen Bildung kritisiert, fällt zum ersten Male ein verächtlicher Seitenblick auf die soziale Frage.[91]) Das Bildungsideal ist hoch aristokratisch, weder demokratisch noch sozial. Die materialistische Geschichtsphilosophie des Sozialismus wird mit Verachtung verworfen. „Die Geschichte vom Standpunkt der Masse zu schreiben, und nach jenen Gesetzen in ihr zu suchen, die aus den Bedürfnissen jener Massen abzuleiten sind,“ das kann dem Verehrer der Griechen nicht beikommen.[92]) Vom Standpunkt des Geniekultus aus, hat Nietzsche nur Interesse an den einzelnen, ausgezeichneten Menschen, in denen sich der Geist des Volkes zusammenfaßt.[93])

Es ist merkwürdig, daß Nietzsche sich in diesem Gedanken mit seinem Antipoden Strauß begegnet. Wie der alte und neue Glaube damit endigt, daß die Anbetung Gottes durch die Verehrung großer Männer ersetzt wird, so gipfelt auch Nietzsches Geschichtsphilosophie in dem Gedanken, daß das Ziel der Geschichte nicht an ihrem Ende liegt, sondern in den wenigen Großen, die sie im Laufe der Zeit erzeugt, und denen gegenüber die Menschheit eine bedeutungslose Masse ist. Die Massen werden überhaupt nicht beachtet. „Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen den Großen die Mittlerin zu sein, und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen.“ Die Massen verdienen nur in dreierlei Hinsicht einen Blick: Als Kopien der großen Männer, als Widerstand gegen die Großen und als Werkzeug der Großen.[94]) Freilich war die Auffassung der Antike, von der Nietzsche ausging, keineswegs historisch. Wie seine Erstlingsschrift die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik beweist, deutete er das Griechentum nach Schopenhauer und Wagner. Trotzdem ist es klar, daß der antichristliche und antisoziale Charakter seiner Ethik aus dem aristokratischen

Charakter seines Klassizismus folgt, darum traf er sich auf diesem Gebiete mit seinem Gegner Strauß; denn der Klassizismus war die ihnen gemeinsame Grundlage. Darum kam auch Treitschke, dessen soziale Anschauungen ebenfalls auf der Grundlage antiker Staatsphilosophie beruhten, in der Auseinandersetzung mit Overbeck über eine berechtigte und verständliche Empörung über Nietzsches übertriebene Kritik der deutschen Kultur nicht hinaus. Denn von diesen klassizistischen Voraussetzungen aus hatte Nietzsche immerhin den Vorsprung einer radikalen Konsequenz.[95]) Er erkannte wohl „den Schopenhauerschen Teufel", aber nicht mit derselben Klarheit den klassizistischen Ausgangspunkt von Nietzsches Kritik.

Gegenüber diesem von zwei entgegengesetzten Seiten herkommenden Ansturm auf die herkömmliche humanistische Bildung hatten die Anwälte des Humanismus keinen leichten Stand. Gerade so gründliche Kenner des höheren Schulwesens wie Friedrich Paulsen warfen die Frage auf, ob denn wirklich der klassische Unterricht die Bildung vermittelte, die seine Lobredner sich von ihm versprachen. „Ein Blick in die Wirklichkeit zerstört grausam die Illusionen wohlmeinender Enthusiasten."[96]) Die formale Bildung der Zöglinge unserer Höheren Schulen steht nach seinem Urteil nicht selten beschämend zurück hinter der Entwicklung der gleichen Fähigkeiten, bei Leuten ohne gymnasiale und akademische Bildung. Die Natur tut mehr als die Schule. Der literarisch ästhetische Geschmack der Gebildeten ist keineswegs sicher. Ihre Lektüre wird durch den Klassizismus nicht geregelt, und der Schund, Schmutz und Kitsch wird aus ihrem Interessenkreise durch die antike Bildung nicht ausgeschlossen. Auch die ethisch humane Bildung wird durch den Klassizismus an sich nicht gewährleistet. Tiefes Verständnis für die großen Angelegenheiten der Menschheit, Freiheit von niederer Selbstsucht kann ein unbefangener Beobachter nicht vorzugsweise bei den Gebildeten finden. Vielmehr scheidet gerade die höhere Bildung das Volk in zwei Kreise, von denen der obere sich durch inhumanen Hochmut vom Volke scheidet. Paulsen kommt auch hier zu dem Resultat, „daß echter Idealismus der Gesinnung und der Tat auf keine Weise sich vorzugsweise als Frucht der klassischen Bildung darstelle". Man kann auch nicht behaupten, daß die berufsmäßigen

Vertreter des Klassizismus sich durch ideale Gesinnung besonders auszeichnen. Ein System der Kultur fällt nicht ohne die Schuld seiner Träger. Das kleinliche und gehässige Gezänk der orthodoxen Theologen hat beim Fall des orthodoxen Systems in verhängnisvoller Weise mitgewirkt, und diese Schuld wirkt noch immer nach und lastet als eine böse Erinnerung auf der Kirche. Auch dann, wenn die rabies theologorum sich gemäßigt hat. Die schärfste Spannung in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts herrschte vielleicht zwischen David Friedrich Strauß und Hengstenberg, und doch haben diese beiden Gegner die persönliche Achtung voreinander bis zum Schluß nicht verleugnet. Die Theologen hatten immerhin aus der Niederlage, die ihnen die Aufklärung bereitet hatte, gelernt. Das Odium, daß auf ihnen lastete, war eine Nachwirkung der Vergangenheit. Aber die führenden Theologen des 19. Jahrhunderts, Schleiermacher und Nitzsch, Tholuck und Beck, Hofmann und Rothe, waren in ihrer Polemik maßvoll und milde, und selbst die Ketzergerichte, die Hengstenberg abhielt, so sehr sie die kirchliche Lage verschärften, hielten sich von persönlicher Verunglimpfung des Gegners doch fern. Als die klassischen Philologen eine ähnliche Herrscherstellung einnahmen, wie in dem Zeitalter der Orthodoxie die Theologen, verfielen sie in denselben Fehler, wie einst jene. Diese Tatsache, daß in der Polemik die „Philologen noch schärfer sind als die Theologen" hat kein geringerer als Mommsen Haupt gegenüber ausgesprochen.[97]) Schon Goethe konnte, wie er sagte, mit den Philologen „kein heiteres Verhältnis finden", und er schrieb an Knebel, daß schon seit einem Jahrhundert die Humanisten nicht mehr auf das Gemüt dessen wirken, der sie treibt, und daß statt dessen die Natur uns den Weg zur Humanität geöffnet habe.[98]) Jakob Grimm hatte die Erfahrung gemacht, daß keine unter allen Wissenschaften hochmütiger, vornehmer, streitsüchtiger und unbarmherziger sei als die Philologie.[99]) Der Meister der klassischen Philologen, Friedrich August Wolf, hat durch seine Unverträglichkeit die Gründung und die ersten Jahre der Berliner Universität sehr erschwert, nach Savignys Zeugnis war er allgemein gehaßt und verachtet.[100]) Aber auch andere klassische Philologen störten das Vorurteil, daß die philologische Schulung die Gewähr für eine

hohe Bildung leiste. „Liest man den Briefwechsel von Lachmann und Haupt, so erschrickt man, wie es doch möglich ist, zugleich ungeheuer gelehrt und ungeheuer ungebildet zu sein.“[101]) Auch die Streitigkeiten der führenden Philologen, so der leidenschaftliche Handel zwischen Ritschl und Jahn, waren nicht geeignet, die Achtung vor der bildenden Kraft der klassischen Studien zu erhöhen. Bei diesen Händeln ging es nicht glimpflicher her als weiland in den theologischen Fehden der Reformationszeit oder des 17. Jahrhunderts. Wie viel liegt doch darin, wenn ein so wohlwollender Kenner der Gelehrten wie Paulsen urteilen konnte, daß die Gelehrten bei diesem Hader nicht ruhten, bis sie „dem gläubigen Leser bewiesen, daß der Gegner ein nichtsnutziger und böswilliger Tor ist. Anerkannte und vielbewährte Meisterschaft besitzen hierin die Philologen. Ob es die Beschäftigung mit dem unendlich Kleinen ist, die sie so reizbar und unduldsam macht?“[102]) Der Glaube an den bildenden Wert der Antike war damit bei den Höchstgebildeten erschüttert.

Dazu kam das philologische Wissenschaftsideal, dem, sicherlich in Übereinstimmung mit seinen Fachgenossen, Wilamowitz in einer Festrede in Göttingen 1892 den treffenden Ausdruck gab, daß die Philologie nur der Wissenschaft, aber nicht der Schule zu dienen habe, daß sie nur Philologen zu bilden habe, aber nicht Lehrer erziehe. Dagegen protestierten gerade die Freunde des humanistischen Gymnasiums in der Sorge, daß diese wissenschaftliche Vornehmheit ihm schaden könne. Aber gerade wenn man dieses Wissenschaftsideal gelten ließ, so war eine Ausbildung des höheren Lehrstandes um so notwendiger. Die Technik des Unterrichts wurde in der Volksschule durch die Herbartsche Pädagogik mit besonderer Vorliebe gepflegt. Diese Schulung fehlte dem Lehrstand der hohen Schulen. Es war bedeutsam und folgenschwer, daß es die Herbartschen Pädagogen waren, die sich dieser ungelösten Aufgabe in tatkräftiger Weise annahmen. Es rächte sich, daß der klassizistische Idealismus nicht in ähnlicher Weise wie Herbart eine Unterrichtstechnik gebildet hatte. So war keine andere Methode als die Herbartsche ausgebildet und darum drang diese auch auf die Hohen Schulen, obgleich sie dort innerhalb des klassizistischen Idealismus ein Fremdkörper war und lebhaften Widerspruch hervorrief. Trotzdem gehörte sie zu den Tendenzen,

die den klassizistischen Idealismus an den Höheren Schulen verdrängten. Indem die Pädagogik sich später von der veralteten Herbartschen auf die moderne physiologische Psychologie gründete, wurde sie zu einer der Bahnen, über die der Idealismus in Positivismus hinüberglitt.

Unter der Unsicherheit, die durch die Verhandlungen über die Bedeutung der Antike für die höhere Bildung in die Arbeit der Schule hineinkam, litt vor allen Dingen die Schuljugend. Das Ziel des Unterrichts war noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einfach und einheitlich. Diese Geschlossenheit des Erziehungsideals wirkte wohltuend auf die Jugend. In welcher Stimmung in der Mitte des Jahrhunderts um 1850 ein Abiturient das Gymnasium verließ, spricht ein so maßgebender Zeuge wie Robert Bosse, der spätere preußische Kultusminister, einfach und klar aus: „Der Student zog zur Universität. Das Herz voll hoher, wenn auch unklarer Ideale, sie waren genährt an den großen Vorbildern des Altertums.“[102]) Der innere Zusammenhang zwischen der humanistischen Erziehung und dem jugendlichen Idealismus zeigt sich in diesen Worten deutlich. Allerdings erkannte der alte Mann rückschauend auch die Mängel seiner Erziehung, es war eine reine Verstandesbildung. Es fehlte nach seinem eigenen Urteil die nachhaltige Schulung des sittlichen Willens und ein auch nur notdürftiger Anfang des Einblicks in die großen Rätsel des Menschenlebens, in das Woher und Wohin, in die Tragik von Schuld und Sühne. Aber das empfand die Jugend nicht, sie war frei von Überbürdung und innerer Zerrissenheit. Die Schuljahre waren glücklich. Das änderte sich allmählich. Indem das humanistische Bildungsideal ins Schwanken kam, wußte die Schule nicht mehr, was sie wollte, und der Schüler nicht mehr, was er sollte. Anstatt des allerdings einseitigen, aber auch einheitlichen Klassizismus überschüttete der Unterricht die Schüler immer mehr mit einem verwirrenden Vielerlei. Der bewährte Grundsatz non multa sed multum wurde verlassen, ja in sein Gegenteil verkehrt. Diese Zersplitterung brachte die Gefahr der Oberflächlichkeit mit sich und hinderte die ruhige Vertiefung. Die schnell wechselnden Eindrücke konnten nicht verarbeitet werden und ließen den jugendlichen Geist nicht zur Ruhe kommen. Ein charakteristisches

Stimmungsbild aus der zweiten Hälfte der 50er Jahre vom Köllnischen Realgymnasium in Berlin schildert mit Bewußtsein die Empfindung des Durchschnitts der Schüler. Es war ein Berliner Geistlicher, der gestand, daß er „beim Rückblick auf die Gesamtforderung des Realgymnasiums einen unleugbaren Unwillen empfinde". „Wer ist solchen Leistungen wohl gewachsen? Wie dehnt sich der Umfang des Wissens ins Ungeheure! Wie heterogen die Fächer!... Ist es denn nicht fast grausam zu nennen, das Schülerleben vom 6. bis eventuell 20. Jahre in die Länge zu ziehen? 14 Jahre auf der Schulbank! Man darf es den armen Märtyrern wahrlich nicht verargen, wenn sie sich nicht mehr in der Ringschule des Geistes, sondern in der Überfütterung des Stalles fühlen."[104]) Dazu kam der mit dem Berechtigungswesen verbundene Prüfungs-, Versetzungs- und Zeugnisunfug. Der Durchschnitt der Schüler stand unter dem Druck beständiger Angstgefühle, durch welche die Jugend entweder überlastet oder abgestumpft wurde. Als Schleswig-Holstein zu Preußen kam, erzählt Charlotte Niese in ihren Skizzen „Aus dänischer Zeit", legte sich über die kleinstädtische Behaglichkeit aller Familien der Schuldruck, der den Gebildeten ihre Jugend vergällte. Endlich trug die immer schärfer werdende Spannung zwischen Antike und Christentum den religiösen Zwiespalt nicht nur zufällig und gelegentlich, sondern regelmäßig und mit Notwendigkeit in die Seele der höheren Schüler hinein. In klassischer Form hat ein so feiner Kenner des Griechentums wie Emanuel Geibel diesen Zwiespalt und die tiefe Sehnsucht nach innerer Einheit ausgesprochen.

Drei sind Einer in eins: der Hellene, der Christ und der Deutsche,
Ach und die Kämpfe der Zeit kämpf ich im eig'nen Gemüt.
Könnt ich in jedem Gefühl sie versöhnen, in jedem Gedanken,
Bildung, Glauben, Natur — wär ich ein seliger Mensch.

Diese Stimmung war der Reflex des Zwiespaltes in der deutschen humanistischen Schulbildung. Das humanistische Gymnasium wurde weithin entchristlicht. Indem aber sowohl das christliche wie das antike idealistische Element des Unterrichts zurücktrat, war er entseelt, und dieser geistlose Unterricht, der zu einer reinen Vorbereitung auf die Prüfungen bestand und durch den eintönigen Rhythmus des Pensums beherrscht wurde, befriedigte die begeisterungsbedürftige

Jugend nicht, weil er das Gedächtnis mit schnell sich verdrängendem Stoff überfüllte, aber Herz und Seele leer ließ. Daher suchte die Schuljugend Vergnügen und Unterhaltung neben der Schule. Die Freude an den Klassikern wurde der gebildeten Jugend so verleidet, daß sie in späteren Jahren nicht mehr gelesen wurden. Die Schuljahre galten besonders den angeregten und lebendigen Knaben als eine öde Zeit.[105])

Die Periode der Schulreformen steigerte die innere Unsicherheit der Schule und das Unbehagen ihrer Zöglinge. Hochgebildete Männer, die diesem Schauspiel zusahen, bemerkten, daß die Vertreter des Klassizismus auf diesen Konferenzen, deren Wortführer Zeller war, dieses Unbehagen der jüngeren Generation nicht verstanden. Sie beurteilten das Gymnasium nur als Vorbereitung zur Universität, die ihnen Selbstzweck war und ohne Kritik als gut galt. Ihnen standen die Modernen, die frischen und lebendigen Naturen gegenüber, denen die Wissenschaft nicht Selbstzweck war und die diese Anschauung als lebensfremd verwarfen.[106]) Aber zwischen beiden Gruppen gab es keine Einigung, und so litt die Schule unter der Reform. Tastende Versuche ohne ein klares Ziel ließen Lehrer und Schüler nicht zur Ruhe kommen, und die allgemeine Unzufriedenheit mit der Höheren Schule verdarb den Erziehern wie der Jugend die Freude an ihrer Arbeit. Wer das geistige Leben des deutschen Volkes so hoffnungsvoll beurteilte wie Treitschke, der mochte dem Urteil zustimmen, mit welchem dieser Freund der humanistischen Bildung noch 1872 die Gymnasien und Realschulen als einen Glanzpunkt des preußischen Unterrichtswesens und als ein Muster für Deutschland feiern konnte.[107]) Aber Treitschke selbst wurde an seinem Optimismus irre. Er gestand 1890, daß die Jugend sich mit dem Idealismus der älteren Philologie nicht mehr abspeisen lasse, da sie die Nachtseiten der antiken Bildung ahne.[108]) Mommsen, der doch durch seine römische Geschichte der idealistischen Auffassung der Antike einen Stoß versetzt hatte und der einst ein Verständnis für das Bedenken geäußert hatte, daß der Jugendunterricht „den Knaben der gebildeten Stände zum Professor der Philologie erzieht", — sah nun mit Schrecken den Niedergang der alten klassischen Bildung und schalt die neue Generation, daß sie

dem humanistischen Bildungsideal den Rücken kehrte.[109]) Auch Alfred Dove beobachtete um dieselbe Zeit mit Sorge „die Abkehr der Jugend von der alten, als Selbstzweck betriebenen Bildung".[110]) Er schrieb die ungünstige Wendung, die das deutsche Schulwesen genommen hatte, dem Krieg von 1870 zu und wies auf „die alte, noch nicht durch die Erfolge von 1870 verdorbene Schule hin."[111]) Von besonderem Gewicht ist das Urteil eines so gründlichen Kenners der Antike und der modernen Welt und ihrer Bildung wie Jakob Burckhardt. „Wir sollen ja eine zu Boden gelernte Nation sein und bleiben." Er nannte das deutsche Schulwesen eines der schlechtest rentierenden Geschäfte, „insofern man von dem Gelernten so ganz unglaublich weniges behält und wirklich braucht". Realistisch und frei von Illusionen, wie er war, erfahren als Lehrer, schilderte er sachkundig den wirklichen Verlauf der geistigen Entwicklung der gebildeten Jugend. Nach dem Abiturientenexamen läßt sie die alten Autoren völlig beiseiteliegen. Bald ist die Sprache völlig vergessen, und zwar gern und mit Absicht. Das Leben macht andere Ansprüche. Er schließt: „Hieraus hat sich allmählich ein Mißverhältnis zwischen dem Gymnasium und der wirklichen späteren geistigen Richtung gebildet, welches wohl einmal mit einer Katastrophe endigen könnte."[112]) Jeder Kenner unserer gebildeten Jugend könnte aus eigener Erfahrung dieses Urteil bestätigen.

Ebenso beachtenswert wie die Urteile der Gelehrten ist die Kritik der Schule von Männern höchster geistiger Kultur, die doch der akademischen Bildung fernstanden und deswegen frei und unbefangen urteilten. Ein aufmerksames Auge für die Mängel der deutschen Bildung hatte einer der Bahnbrecher des modernen Realismus, Theodor Fontane. Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er die Vertreter des Humanismus nicht verstanden hätte. Er konnte von einem Schulmann alten Stils ein getreues Bild zeichnen und ließ ihn die Stimmung der Humanisten treffend aussprechen: „Das Klassische, was sie jetzt verspotten, das ist das, was die Seele frei macht, das Kleinliche nicht kennt und das Christliche vorahnt."[113]) Aber gerade bei diesem Verständnis für den Klassizismus stimmte er dem Urteil Paulsens über den tatsächlichen Erfolg des humanistischen Gymnasiums in vollem Umfange zu: „Höhere Geistesbildung, feiner Schliff, klares Denken, klassischer

Ausdruck in Wort und Schrift — und nun vergleiche man damit, was ein Durchschnitts-Pastor, ein Durchschnitts-Doktor, ein Durchschnitts-Gerichtsrat auf dem Gebiete des Höheren leistet."[114]) Fontane stand der ganzen deutschen Bildung und Wissenschaft mit kritischem Zweifel gegenüber. Er sah in der üblichen Verherrlichung der deutschen Wissenschaft „einen tiefen chauvinistischen Irrtum".[115]) Einen besonderen Ingrimm hatte er gegen die Examensweisheit. Er fand das deutsche Volk „durch Bildungsdrill verdummt".[116]) Was ist das Ergebnis der Schulbildung? „Die Menschen werden gewandter, redefertiger aber immer dümmer, das eigene Denken hört ganz auf."[117]) Gerade die Examensweisheit der höheren Schule beeinflußt das Leben des deutschen Volkes ungünstig, weil die Bildung mit der Einbildung verbunden ist, alles zu wissen und alles zu können. „Alles immer von höchsten Gesichtspunkten aus, alles immer im Zusammenhang mit Wissenschaft und Ewigkeit, und das Kleine, das recht eigentlich das Leben ausmacht, geht darüber verloren. Jeder hält sich für das Größte berufen und das Kleinste kann er nicht." Das war das Urteil eines realistisch denkenden Menschen über den idealistischen Charakter der höheren Bildung. Gerade das Ziel einer Bereicherung, Erhöhung und Vertiefung des Lebens wird durch die Schulbildung nicht erreicht. „Eine grenzenlose Fadheit und Flachheit gähnt einem überall entgegen, und der gebildete Durchschnittsmensch, der Examenheilige, macht einen unsagbar tristen Eindruck."[118])

Von demselben Geist ist das Urteil eines anderen Mannes von höchster Kultur, der in fester Verbindung mit den Kreisen akademischer Bildung doch persönlich ihnen frei gegenüberstand, York von Wartenburg. Er sprach unumwunden aus, daß die von F. A. Wolf stammende ästhetische Philologie „einfach erzieherischen Bankrott gemacht" habe. Das kann nur leugnen, wer es nicht sehen will. Den Beweis dafür sah er darin, daß allen, auch den begabten Schülern, der Lernstoff widerwärtig sei.[119])

Dieses Urteil war nur zu berechtigt. Ein Überdruß an der Schule griff immer weiter um sich und gefährdete die höhere Bildung. Die liebevolle Schilderung, in der Treitschke in seiner Schutzschrift für das humanistische Gymnasium seine Schulzeit in den 40er Jahren

auf der Kreuzschule in Dresden beschreibt, die unvergeßlichen schönen Sommerabende, als er nach und nach Wort für Wort den ganzen Homer las, so daß er einen Hauch von des Dichters Geist verspürte, „um dann in jungenhaften Balgereien die Kämpfe zwischen Odysseus und den Freiern, Hektor und Patroklus in handgreiflicher Wirklichkeit zu wiederholen" — zeigt uns eine glückliche Schulzeit und eine sonnige Jugend: „Das Examensfieber kannten wir kaum," während nach seinem Urteil die Examensangst heute sogar die Krankheit der Universitäten ist.[120]) Mit wieviel Humor schildert Reuter in Dörchläuchting die Schulfreuden und -leiden seiner eigenen Jugend. Wenn man damit die Schule der 70er Jahre vergleicht, wie sie Thomas Mann am Schluß der Buddenbrooks darstellt, diese graue, öde geist- und freudlose Plage, gedrückt von Angst und ödester Langeweile, dazu ein Lehrerkollegium, in dem nicht eine einzige wohltuende, erhebende Gestalt sich zeigt, kleinliche, gedrückte, geschmacklose, lächerliche Pedanten, allesamt — natürlich ein pessimistisch karikiertes Bild, aber doch — welch ein Zeugnis der Stimmung, mit der ein Schüler aus dem Ende des Jahrhunderts auf die Schule zurückblickt. Sieht man von der Tendenzliteratur ab, die den Zweck hat, die deutsche Schule in den Schmutz zu ziehen, so bleibt die literarisch wertvollste Schilderung der modernen Schule Hermann Hesses Roman: Unterm Rad. Es sind die niederen und die hohen Schulen, mit ihrem Lehrbetrieb und mit ihren Prüfungsergebnissen der Stolz des Schwabenlandes, die hier mit ihren tiefen Schatten gezeichnet werden. Der Unterrichtsbetrieb, der rein intellektualistisch ist, selbst wenn der Pfarrer mit seinen Schülern das Neue Testament liest. Der Junge bleibt innerlich leer, arm, unberaten, ungeliebt und ungeleitet, ungewarnt und ungeschützt. Eine trübe, öde Stimmung liegt über dieser Schule, die das Herz leer läßt und das Gewissen vernachlässigt, bis der steuerlose Junge mit einem Selbstmord endet. Die Kunst der Schilderung beruht darauf, daß sie nicht übertrieben und karikiert, nicht verbittert und vergiftet ist. Aber eine tiefe Ironie durchzieht die ganze Erzählung. Ihr Eindruck beruht auf ihrer Wahrheit.

Sie wird bestätigt dadurch, daß sie in der Selbstbiographie wiederkehrt. Von der Schule der 60er und 70er Jahre sagt einer

ihrer Zöglinge: „In der Schule regierte das Gesetz, im Elternhaus die Liebe. Das Mittel, das die Schule verwendete, war der Ehrgeiz. Das machte sie des Scheins und der Lüge bedürftig." Die Erinnerung an die Schulzeit beginnt deswegen unter dem Titel: „Der Schutz gegen den Einfluß der Schule."[121]) Dem entspricht die grundsätzliche Kritik der Schule: „Sie gibt nur Wissen. Die persönlichen Eigenschaften des Lehrers sind für sein Amt gleichgültig. Auch ein inwendig aufs schwerste beschmutzter Mensch kann Lehrer sein." „Vom inwendigen Leben des Kindes bleibt alles unberücksichtigt, was neben dem Denken steht." „Daß das Kind einen Willen hat und sich im sittlichen Kampf befindet, wird von der Schule nur dann beachtet, wenn die Äußerungen seines Willens unmittelbar den Betrieb der Schule stören." „Die ausgedehnte Pflege der Lüge im Schulbetrieb ist unvermeidlich, weil der Verkehr lieblos bleibt, da dem Lehrer lediglich die Übermittlung eines gewissen Wissensstoffes aufgetragen ist." Die Schule „arbeitet weithin mit dem Ehrgeiz". „Die Bedingung eines heilsamen Strafens, das Vermögen zu vergeben, fehlt der Schule in der Regel bei der Lieblosigkeit ihres Betriebes." Jedes Kind soll in der gleichen Zeit gleich viel lernen. „Aus der Unnatur dieser Gleichheit entsteht für die Tüchtigen die Langeweile öder Zeitvergeudung, für die Schwachen die Belastung mit einem Anspruch, an dem sie erlahmen." Damit ist der Konflikt zwischen Schule und Familie und der Kampf zwischen Schule und Kirche unvermeidlich.[122])

Diese pessimistische Kritik der Schule aus dem Ende des 19. Jahrhunderts läßt sich aus der biographischen und belletristischen Literatur reichlich belegen. Jeder, dessen Jugend in diese Jahre fällt, kann sie aus eigener Erfahrung bestätigen. Sie ist eine Folge der Kulturkrisis dieser Zeit, eine Folge davon, daß vom Idealismus nur sein Bodensatz übriggeblieben war, die Aufklärung, deren Erzeugnis die Schule war.

In der tiefen Verstimmung, die sich in solchen Urteilen Luft machte, meldete sich die dunkle oder deutliche Empfindung der scharfen Kurven, die die deutsche Bildung durchlief und die Jugend erschütterte. Seit ihren ersten Anfängen in der Karolingischen Renaissance lag als große Spannung in der deutschen Kultur der

Zwiespalt zwischen der lateinischen Bildung und der deutschen Volksart.[123]) Diese Bildung war nicht national, nicht eine Verklärung des Volkstümlichen. Ihre höchste Idee war die Erneuerung der Antike.[124]) So wurde auch die Theologie nicht national. Sie war lateinisch. Darum trug schon in der Zeit der Karolinger die Literatur den Charakter des Schulmäßigen.[125]) Er verschärfte sich in jeder neuen Epoche der deutschen Geistesgeschichte. Die Renaissance erst spaltete durch die Gründung der höheren Bildung auf die Antike das Volk in Gebildete und Ungebildete. Das brachte in die europäischen Völker eine scharfe Spannung.[126]) Im Unterschied von der italienischen Renaissance war der deutsche Humanismus eine Schulbildung.[127])

Nicht anders stand es mit der Kultur des deutschen Idealismus. Ein dem deutschen Volke und zugleich dem Christentum fremdes Element lag mit der Antike auch in dieser Bildung. Durch Humboldt und Altenstein wurde auch die Bildung des deutschen Idealismus eine Schulbildung. Diese enge Verschmelzung von Deutschtum, Christentum und Antike begann sich zu lösen, eine schwere, tiefgehende Krisis, die schmerzhafte Erschütterungen zur Folge haben mußte und den Kampf der Bildungsideale, der Weltanschauungen, der religiösen Gegensätze und die ganze Unsicherheit des Geisteslebens und Bildungszieles in die Jugend hineintrug.

Zweites Kapitel:

Die Auseinandersetzung des Idealismus mit der Naturwissenschaft und der Sieg des Positivismus.

Es ist eine merkwürdige und doch unbestreitbare Tatsache, daß in den 70er Jahren in Deutschland der Materialismus seinen Höhepunkt erreichte. Seit den 50er Jahren hatten seine Apostel eifrig für ihn geworben. Jetzt hatten sie ihr Ziel erreicht, er war volkstümlich geworden. Aus der Bildungsschicht seiner wissenschaftlichen Vertreter war er allmählich herabgesickert in die breiten unteren Schichten des Volkes. Freilich versicherten seine Propheten, wie Haeckel und Strauß, daß zwischen dem naturwissenschaftlichen und

dem ethischen Materialismus keinerlei Zusammenhang bestünde.[1]) Aber um diese künstliche Trennung zwischen Weltanschauung und Lebensführung kümmerte sich das Volk nicht. In derselben Zeit, in der sich der wissenschaftliche Materialismus durchsetzte, beherrschte eine materialistische Moral das öffentliche Leben. Der Schwindel der Gründerzeit riß das ganze wirtschaftliche Leben in seinen Taumel hinein. Die Vertreter einer höheren Weltanschauung waren nicht ohne Schuld daran. Der Geschichtsschreiber des Materialismus, F. A. Lange, wies darauf hin, daß der ganze Lärm des materialistischen Streites durch die heuchlerische Vornehmtuerei der hohen Wissenschaft hervorgerufen sei. Mit Recht hob er hervor, daß „die Kluft zwischen dem Denken dieser bevorzugten Gesellschaft und den Massen nie größer war als jetzt. Nur die Zeiten vor dem Untergang der alten Kultur bieten eine ähnliche Erscheinung dar; aber sie hatten nichts von dieser Demokratie des Materialismus, die sich heutzutage halb bewußt, halb unbewußt wider jene aristokratische Philosophie empört". Dieser Kenner des Volkes gab zu, daß es den Verkündern einer höheren Weltanschauung leicht erschien, den Materialismus theoretisch zu widerlegen, aber damit war er noch nicht tatsächlich im Bewußtsein des Volkes überwunden. Vielmehr verdrängte er seinerseits alle die feingesponnenen Gedankengänge, mit denen er widerlegt werden sollte. „So etwas haben wir ja niemals gemeint, ruft die entsetzte Wissenschaft, allein sie erhält zur Antwort, sprich deutlich und für jedermann oder stirb."[2])

Der materialistische Streit war durch logische Kritik nicht zu entscheiden, er hatte geschichtliche Bedeutung und kann, wie Lange mit Recht bemerkt, nur durch eine geschichtliche Betrachtung vollständig gewürdigt werden. Daß die Geheimsprache der höheren Wissenschaft, deren Vertreter das Volk vornehm verachteten, an der Verwirrung mitschuldig war, hob in diesem Streit auch Du Bois Reymond hervor und mit Recht machte er auf die oft bemerkte Tatsache aufmerksam, daß diese Sprachverwirrung mit der kritischen Philosophie Kants begonnen habe. „Seit der Umgestaltung der Philosophie durch Kant hat diese Disziplin einen so esoterischen Charakter angenommen, sie hat die Sprache des gemeinen Menschenverstandes und der schlichten Überlegung so verlernt; sie ist den

Fragen, die den unbefangenen Jünger am tiefsten bewegen, so weit ausgewichen, oder sie hat sie so sehr von oben herab als unberufene Zumutungen behandelt; sie hat sich endlich der neben ihr emporwachsenden neuen Weltmacht, der Naturwissenschaft, lange so feindselig gegenübergestellt: daß nicht zu verwundern ist, wenn, namentlich unter Naturforschern, das Andenken selbst an ganz tatsächliche Ergebnisse aus früheren Tagen der Philosophie verlorenging."[3])

Du Bois Reymonds Vortrag über die Grenzen des Naturerkennens hatte in der deutschen Welt eine Erregung hervorgerufen, von der dieser Naturforscher selber urteilte, daß sie „die philosophische Bildung der Nation, auf welche wir gewohnt sind, uns etwas zugute zu tun, in keinem günstigen Lichte erscheinen" ließ.[4]) Mit unverhohlener Geringschätzung sahen die Naturforscher auf die abgelaufene Periode des spekulativen Idealismus und seine einst so bewunderte Naturphilosophie herab. Für einen Neukantianer wie Lange waren die stolzen philosophischen Gebäude Schellings und Hegels nichts weiter als Zeichen des Verfalls.[5]) Wissenschaftlich und persönlich stand der tiefste unter den modernen Naturforschern, Hermann v. Helmholtz, dem deutschen Idealismus fern. Nach seinem eigenen Geständnis hatte er eine aufrichtige Verehrung für den ethischen Idealismus Fichtes aus seinem Elternhause mitgebracht.[6]) Er war nicht nur ein Verehrer Kants, sondern auch ein Kenner der Naturphilosophie Schellings und Hegels. Trotzdem stellte er dieser Spekulation das Zeugnis aus, daß sie wenigstens den Naturforschern als absolut sinnlos erschiene und daß sich unter ihnen nicht ein einziger fände, der sich mit diesen Ideen hätte befreunden können.[7]) Dafür erfüllte sie alle ein Selbstbewußtsein ebenso stolz, wie einst das der jetzt so verachteten spekulativen Idealisten. Für Du Bois Reymond war die Naturwissenschaft „die Weltbesiegerin unserer Tage".[8]) Helmholz nannte als die Vorzüge, welche unsre Zeit von den Naturwissenschaften gelernt hat und durch welche sie sich von den früheren unterscheidet: „unbedingte Achtung vor den Tatsachen und Treue in ihrer Sammlung, ein gewisses Mißtrauen gegen den sinnlichen Schein, das Streben, überall nach einem Kausalnexus zu suchen".[9]) Die Naturforscher fühlten sich berechtigt und befähigt, alle Fragen der Weltanschauung,

der Religion, der Ethik, der Volkswirtschaft, der Pädagogik, der Politik von naturwissenschaftlichen Voraussetzungen aus zu entscheiden. In diesem kühnen Vertrauen auf ihre Wissenschaft standen sie dem Glauben der Idealisten an die Vernunft nicht im mindesten nach. Je tiefer sie waren, desto zurückhaltender urteilten sie, am vorsichtigsten ein so großer Geist wie Helmholtz. Aber Virchow fühlte sich auch als Politiker auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Autorität als einen Sachkenner in allen Fragen des öffentlichen Lebens und als befähigt und berechtigt, Bismarck in seine Schranken zurückzuweisen. Wenn Du Bois Reymond die Frage nach der Freiheit des Willens von physiologischen Voraussetzungen aus beantwortete, so sprach er mit ungehemmtem Überlegenheitsgefühl ab über die philosophische Arbeit der Jahrhunderte, über Augustin, Luther und Calvin, und sein Schlußurteil lautete: „das ist die Form, in welcher das Problem der Willensfreiheit dem durch heiligen Wahnsinn verfinsterten Menschengeiste sich darstellte".[10])

Einen mächtigen Aufschwung bekam die Naturwissenschaft und damit ihr Selbstbewußtsein durch die Forschungen Darwins. Sein Apostel in Deutschland wurde Haeckel, dessen Bedeutung für den Materialismusstreit darin bestand, daß er Darwins Lehre volkstümlich gestaltete und verbreitete. Er feierte sie in überschwenglichen Worten als den glänzendsten Sieg des erkennenden Verstandes über das blinde Vorurteil als den höchsten Triumph, den der menschliche Geist erringen konnte, als den bedeutendsten und ruhmvollsten Wendepunkt in der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.[11]) Ja, er versprach sich von ihr nicht nur die geistige Befreiung, sondern auch die sittliche Vervollkommnung der Menschheit. Besonders die Lehre vom tierischen Ursprung des Menschen würde, so verhieß er, tiefer als jeder andere Fortschritt des menschlichen Geistes in die Beurteilung aller menschlichen Verhältnisse eingreifen.[12]) Seltsamerweise versprach er sich von der Lehre des Kampfes ums Dasein eine moralische Vervollkommnung, die den traurigen Zustand sozialer Barbarei überwinden werde, und von der Lehre der aufsteigenden Entwicklung eine Rückkehr zur Natur, von der monistischen Naturphilosophie die wahre Religion der Zukunft, den Beginn eines neuen segensreichen Zeitalters, während die Zeit der Herrschaft des Christen-

tums ihm von hier aus als die Periode der tiefsten Unsittlichkeit erschien.[13])

Dieses naive Selbstbewußtsein bekam nur dadurch eine Bedeutung, daß es auf die Massen der Halbgebildeten Eindruck machte. Den Darwinismus darf man für die Oberflächlichkeit seines Propheten nicht verantwortlich machen. Darwin selbst lagen dogmatische und philosophische Konstruktionen fern; polemisch in dem Sinne wie seine deutschen Apostel war er nicht. Auch war seine Lehre weder im Sinne der mechanistischen Weltanschauung noch in dem Interesse der Bekämpfung jeder teleologischen Naturphilosophie gemeint.[14]) Aber der Stand des Materialismusstreites in Deutschland brachte es mit sich, daß Darwins Lehre in einer von ihm selbst nicht eigentlich beabsichtigten Richtung wirkte und ausgebildet wurde. Der Materialismus wurde zum Darwinismus und der Materialismusstreit zum Kampf um die Deszendenztheorie. Ein neues Element war in die Debatte hineingekommen, durch welches der Materialismus verstärkt wurde.[15]) Wenn die kosmischen Fragen in der Materialismusdebatte von jetzt ab hinter den anthropologischen zurücktraten[16]), so lag diese Wendung des Streites ganz in der Richtung, die der deutsche Materialismus von vornherein eingeschlagen hatte, denn er war ja von Anfang an ein Streit um die Seele.

Zunächst wurde der Begriff der festen Arten erschüttert. Die Grenze zwischen anorganischer und organischer, organischer und beseelter Natur, zwischen Menschheit und Tierwelt wurde fließend. Die Einheit der Natur erschien nun nicht mehr nur als eine systematische, sondern als eine genetische, als die Einheit gemeinsamer Abstammung. Der Glaube an die Einheit der Natur, durch die idealistische Naturphilosophie vorbereitet, erschien jetzt als erfahrungsmäßig begründet. Erst jetzt, sagte Haeckel triumphierend, ist die Lehre von der Einheit der Schöpfung begründet, und diese Vollendung des Monismus ist Darwins höchstes Verdienst.[17]) Die Begeisterung für diesen Gedanken war um so schwungvoller, als sich seine Vertreter dafür auf Goethe berufen konnten.[18]) Der Widerspruch gegen den Darwinismus erschien als ein Trotz gegen den Gedanken der Einheit des Alls.[19]) Freilich erinnerte einer der wenigen deutschen Gelehrten, der, wenn nicht als Forscher, so doch als Kenner, mit seinem

Blick Natur und Geschichte umspannte, nämlich Alfred Dove, in seiner Kritik von Strauß' Altem und neuem Glauben daran, daß der Monismus bisher tatsächlich nicht durchgeführt und die mechanische Naturerklärung wissenschaftlich undurchführbar sei. Er hob mit Recht hervor, daß der Monismus ein Glaube sei.[20]) Aber seinen Vertretern und seinen Gläubigen erschien er als die wissenschaftliche Weltanschauung im Gegensatz zum Glauben ohne irgendeine Klarheit über das Verhältnis von Glauben und Wissen. „Wo der Glaube anfängt, hört die Wissenschaft auf."[21])

Damit schien der Begriff der Schöpfung überwunden zu sein. Schon Darwin hatte sich auf das Urteil eines Geistlichen berufen, der es unwürdig fand, zu glauben, daß die Gottheit „stets einen neuen Schöpfungsakt vornehmen mußte, um die Lücken auszufüllen, die durch die Wirkung seiner Gesetze verursacht wurden". Haeckel ging weiter. Der Schöpfungsbegriff, sagte er, wird durch den Begriff der Entwicklung ersetzt.[22]) Er paßte schon nicht mehr in die Weltanschauung des Idealismus hinein. Ausdrücklich hatte ihn z. B. Schiller verworfen. Aber auch der Realismus, der sich an Spinoza anschloß, lehnte ihn ab. Freilich war die Art, wie er in der traditionellen Naturphilosophie selbst noch von Cuvier eingeführt wurde, nicht ohne Schuld an dem Mißtrauen, mit dem er angesehen wurde, denn man gebrauchte ihn nur, um die Erscheinungen, die man naturwissenschaftlich nicht begreifen konnte, zu erklären. Das waren vor allem die Stufen der Schöpfung, die man nicht auseinander ableiten konnte, die jede einen besonderen Ursprung zu fordern schienen. Man erklärte sie, wie jeden neuen Anfang, als einen besonderen Schöpfungsakt. Dadurch wurde die Schöpfung in die dunklen, durch die Forschung noch nicht durchleuchteten Winkel der Natur zurückgeschoben. Der Begriff der Schöpfung war nun also nicht mehr eine leitende Idee der Naturforschung, die sich mit ihren höchsten Erkenntnissen verband, sondern in schroffem Gegensatz zu seiner wirklichen Entstehung und Bedeutung erschien dieser auf der Höhe der religiösen Erkenntnis erreichte, tiefste Gedanke als ein naiver Rest primitiven Aberglaubens, der durch das Licht der fortschreitenden Aufklärung immer weiter zurückgedrängt wurde. Die Naturforscher verwarfen ihn, weil er einen mystischen Eingriff metaphysischer

jenseitiger Kräfte in den Zusammenhang der Natur zu fordern schien. Dadurch wurde die Idee einer lückenlosen Reihe von Ursachen und Wirkungen gestört.[23]) Der Schöpfungsbegriff war aber nichts Geringeres als die Anwendung des Gottesbegriffs auf die Natur. Nun schien dieser im bedenklichsten Sinne des Wortes, welches Spinoza geprägt hatte, als ein Asyl der Unwissenheit. Damit war er für die Naturforschung diskreditiert. Wer nicht auf ganz kindlichem Standpunkte verharrt, sagte Du Bois Reymond, der kann logisch gezwungen werden, die mechanische Entstehung des Lebens zuzugeben. Der Deszendenzlehre gegenüber wird sich kaum noch ein ernster Verfechter der Lehre von den Schöpfungsperioden finden. Ein übernatürlicher Eingriff in die Weltmechanik, um die organische Schöpfung zu erklären, ist kein der schöpferischen Allmacht würdiger Gedanke.[24]) Wie sich alle Welträtsel auf das Weltproblem als ein einziges ungelöstes Problem zurückführen lassen,[25]) so brauchen wir nur einen Schöpfungstag. Damit blieb nur noch Raum für den Gottesbegriff der folgerichtigen Aufklärung. Gott stand nur am Anfang der Welt in der unendlichen Ferne der Vergangenheit, denn einen Ewigkeitsbegriff konnte eine rein mechanische Weltanschauung nicht mehr fassen. Die unvermeidliche Folge war die Verneinung Gottes. Triumphierend rief Haeckel aus: „Entwicklung heißt von jetzt ab das Zauberwort, durch welches wir alle uns umgebenden Rätsel lösen."[26])

Damit schien das Wissenschaftsideal erreicht, welches seit Cartesius der modernen Naturphilosophie vorschwebte, nämlich die rein mechanische Erklärung der Welt. Mit einer Auflösung der Naturvorgänge in eine Mechanik der Atome erklärte Du Bois Reymond,, ist vorläufig das Kausalitätsbedürfnis befriedigt. Von dieser Voraussetzung aus ist grundsätzlich das Weltganze rückwärts und vorwärts berechenbar. Geheimnisvolle unberechenbare Kräfte gibt es nicht. Alle qualitativen Verschiedenheiten müssen als Anordnungen des Stoffes erklärt werden.[27]) Die Welt ist eine ungeheure Maschine. Der einzige Naturvorgang ist das Zittern der Atome. Die idealistische Naturphilosophie, die die geheimnisvolle lebendige Tiefe der Natur anbetend verehrte, war gründlich überwunden. Wie immer, wenn der Idealismus abgetragen war, so trat auch in der Naturphilosophie

seine Grundlage, die mechanische Naturanschauung der Aufklärung wieder hervor. In der Naturphilosophie gab Lotze, den man doch als letzten Vertreter des philosophischen Idealismus bezeichnen könnte, seiner Naturphilosophie den letzten Stoß: eine mystische Lebenskraft anzunehmen, die in den mechanischen Zusammenhang der Organismen ordnend eingreift, ist der letzte Rest einer mystischen Weltanschauung, der überwunden werden muß.

Hatte man in Deutschland den Darwinismus als die Entdeckung begrüßt, die für diese Voraussetzung aller wissenschaftlichen Forschung den experimentellen Beweis erbracht hatte, so sah man darin nur die Erfüllung eines Wissenschaftsideals, dem man schon durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nähergekommen war. Denn es besagte, daß alle Kräfte Bewegungskräfte und damit alle Naturvorgänge Bewegung seien. Das Ziel der Naturforschung ist es, sich in Mechanik aufzulösen.[28]) Es folgte daraus die strenge Gesetzlichkeit der Natur, die in keinem Augenblick durchbrochen wird.[29]) Der Natur gegenüber besteht kein Zweifel, daß wir es mit einem ganz strengen Kausalnexus zu tun haben, der keine Ausnahmen zuläßt.[30]) Erst damit ist der Begriff des Gesetzes vollendet, denn Gesetz kann man nur eine Kraft nennen, die als zwingende Notwendigkeit wirkt. Da es die Regel der Wirkungen ist, so beruht auf ihm die Begreiflichkeit der Natur, denn begreifen heißt nichts anderes als das Gesetz finden, welches die Ursache der Erscheinungen ist.[31]) Der mechanischen Naturauffassung entspricht also ein rationalistischer Wissenschaftsbegriff. „Ich gehe von der Voraussetzung aus," sagte Lange, „daß der Mensch durch und durch begreiflich ist".[32]) Die Historiker, die es mit dem Menschen als Person zu tun hatten, waren nicht so optimistisch. Alfred Dove warf Strauß, der in der Welt nur Ordnung und Gesetz zu sehen meinte, ein: „Wie aber, wenn es nun auch unvernünftiges Denken und bösen Willen gibt?"[33])

Zwar gestanden sie Du Bois Reymond zu, daß die Natur tatsächlich für uns zum kleinsten Teil verstanden ist, aber grundsätzlich unerforschlich ist sie nicht. Die Möglichkeit, sie vollständig zu durchschauen, liegt durchaus in der Linie des menschlichen Geistes, wenn auch an ihrem Ende in unendlicher Entfernung. Als eine große Maschine ist die Welt vollkommen durchsichtig, vernünftig und darum verständlich,

berechenbar. Etwas Irrationales, Über- oder Unvernünftiges, eine jenseitige, geistige, unsichtbare, geheimnisvolle Kraft, die in ihren Zusammenhang eingreift, gibt es nicht. Die Natur enthält kein Geheimnis. Dieser Satz gilt a priori, er ist die Voraussetzung aller Forschung, ein Vorurteil, das durch die Erfahrung immer wieder bestätigt wird. Diese Betrachtungsweise dehnt sich auch auf den Menschen aus. Die Psychologie wird zur Physiologie, d. h. sie beschäftigt sich nur mit den körperlichen Bedingungen der Bewußtseinsvorgänge. Diese selbst haben keine eigene, ihnen innewohnende Gesetzmäßigkeit, sie sind durch die Zustände des Körpers hervorgerufen. Entsprechen die geistigen Zustände den körperlichen Vorgängen, so läßt sich dieses nur nach dem Rezept Spinozas erklären, nach welchem Körper und Seele die Erscheinungsformen einer und derselben Substanz sind.[34]) Aber jedenfalls kehrt der von den Idealisten so verachtete Grundsatz, daß der Mensch eine Maschine ist, in vertiefter Form wieder.

Folgerichtig mußte deswegen auch die Willensfreiheit bestritten werden. Als erfahrungsmäßige Bestätigung dieses a priori geltenden Urteils galt die neue Wissenschaft der Moralstatistik.[35]) Und wer wie Lange die Freiheit durch die doppelte Betrachtungsweise Kants in das Jenseits flüchtete, der mußte doch einräumen, daß es „für die praktische Geltung einer materialistischen Zeitrichtung gegenüber dem Idealismus keineswegs gleichgültig sei, ob die Moralstatistik in den Vordergrund anthropologischer Studien gerückt wird oder nicht". Nicht mit der idealistischen Methode der Innenschau, die die Tatsachen des Bewußtseins ins Auge faßt, sondern nur mit dem Blick nach außen, auf die meßbaren Tatsachen des Lebens „darf die Wissenschaft hoffen, allmählich Errungenschaften von dauerndem Werte zu bekommen".[36]) Das bedeutet: für die Erkenntnis der Erfahrungswelt, in der wir allein leben, wird der Begriff der Freiheit ausgeschaltet, und es war ganz gleichgültig, wenn die Neukantianer von ihrem sturmfreien Standpunkt jenseits aller Erfahrung die neuen Studien der Mocalstatistik mit Gemütsruhe betrachteten, für die tatsächliche wissenschaftliche und praktische Denkweise war die Willensfreiheit aufgegeben. Das Problem ist, so schloß auch Du Bois Reymond, transzendent, d. h.

für die wissenschaftliche Erfahrung kommt es nicht in Betracht.[37]) Damit war die mechanische Naturbetrachtung bis in die letzten Konsequenzen hinein durchgedacht.

Wenn schon „die Durchführung der mechanischen Weltanschauung durch den Darwinismus ihrem Ziele einen großen Schritt nähergerückt zu sein schien, so war auf demselben Wege die teleologische Naturbetrachtung scheinbar endgültig überwunden. Schon der Einfluß Spinozas auf die deutsche Naturphilosophie und der mächtige Eindruck, den Goethes Naturbetrachtung auf die deutschen Naturforscher ausübte, hatte ein tiefes Mißtrauen gegen die Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur zur Folge. Der leidenschaftliche Kampf gegen den mittelalterlichen Aristotelismus, der beim Beginn der Neuzeit mit einer Jahrhunderte alten mächtigen Überlieferung brach, wendete sich in der Naturforschung gegen die äußerliche Art, in der der Zweckbegriff auf die Natur angewendet wurde. Kant freilich bewies seinen Zusammenhang mit der Aufklärung auch dadurch, daß er die teleologische Naturbetrachtung schätzte, aber sie blieb für ihn doch eine menschliche Betrachtung der Natur. Grundsätzlich hatte er sie überwunden, indem er die Zweckmäßigkeit ebenso wie den Zusammenhang von Ursache und Wirkung als eine von der Vernunft in die Natur eingetragene Kategorie erklärt hatte. Darwin hatte nur die Absicht gehabt, die Zweckmäßigkeit der Natur durch ihre erfahrungsmäßigen Ursachen zu erklären. Die Absicht, die teleologische Naturbetrachtung zu beseitigen, war so wenig wie irgendeine naturphilosophische Theorie ein Motiv seiner Forschung.[38])

Aber in der deutschen Naturforschung trat diese Folgerung aus der Lehre Darwins als eines ihrer wichtigsten Ergebnisse sofort hervor. Obgleich Du Bois Reymond die Mängel der Theorie durchschaute, begrüßte er doch die Beseitigung des Zweckbegriffs in der Naturforschung mit lebhafter Zustimmung, denn wer der Teleologie auch nur den kleinen Finger reicht, der gerät unvermeidlich in die Naturtheologie hinein. „Die wenn auch nur in der Form gezeigte Möglichkeit, die scheinbare Zweckmäßigkeit aus der Natur zu verbannen und überall blinde Notwendigkeit an Stelle von Endursachen zu setzen, erscheint deshalb als einer der größten Fortschritte in der Gedankenwelt."[39]) Es ist klar, daß die

Abneigung gegen den Zweckbegriff hier als ein günstiges Vorurteil für den Darwinismus wirkte.

Unverhüllt kommt das religiöse Motiv bei Häckel zum Vorschein. Die Teleologie beruht auf einem anthropomorphen Gottesbegriff, der überwunden werden muß.[40]) Dabei zog Häckel auch den Schluß, daß damit die optimistische Naturauffassung und der Glaube an die sittlich geschichtliche Weltordnung gefallen sei. Der Kampf Aller gegen Alle ist erkannt als ein Weltgesetz, das sich von der Natur in die Geschichte hinein durchsetzt. Damit war die Quelle des Pessimismus entdeckt. Aber Häckel war ebenso wie Strauß viel zu tief versunken in den überlieferten, behaglichen und gedankenlosen Optimismus, der sich mit der Fortschrittshoffnung der Entwicklungslehre verband, als daß er diese Folge seiner Weltanschauung hätte überblicken können. In schroffster Form verwarf Lange den Zweckgedanken in der Natur. Er ließ sich dazu hinreißen, wie ihm mit Recht vorgehalten wurde, die größte Unzweckmäßigkeit und Zufälligkeit, Sinn- und Planlosigkeit als den Charakter der Natur darzustellen.[41]) Natürlich auch nicht, ohne damit einen Pessimismus zu verbinden, dem seine ästhetische Gefühlsreligion in keiner Weise das Gleichgewicht halten konnte. Er zog sich darauf zurück, daß er nur die anthropomorphe Form der Teleologie habe treffen wollen, aber tatsächlich stellte er ihr nicht etwa eine höhere als die menschliche Zweckmäßigkeit, sondern die volle Sinnlosigkeit gegenüber. Viel vorsichtiger, zugleich vielmehr im Sinne Darwins, sprach Helmholtz, wenn er betonte, daß durch diese Lehre die organische Zweckmäßigkeit *ganz neu gedeutet sei.*[42]) Er hob ganz anders als Lange hervor, daß die organische Zweckmäßigkeit in der Natur der menschlichen Intelligenz außerordentlich überlegen sei. Das bedeutete auch für ihn, daß sie weder vitalistisch zu erklären sei, noch durch Schöpfungsakte, welche in den Naturprozeß eingreifend die neuen Arten erzeugen. Daraus folgte aber nur, daß der Gottesbegriff nicht mit Einzelheiten, sondern mit dem Ganzen der Natur verbunden werden muß.

Die Form, in welcher sich nach Darwin die aufsteigende Entwicklung in der Natur vollzog, war der Kampf ums Dasein, in welchem die Arten, die den Lebensbedingungen entsprachen oder sich an-

paßten, erhalten blieben. Diese Erklärung der Entwicklung begegnete freilich auch bei solchen Naturforschern, die den Entwicklungsgedanken im allgemeinen annahmen, manchem Bedenken. Aber auf die Ausbildung der materialistischen Weltanschauung hat gerade diese Idee besonders eingewirkt. Sie stammte schließlich nicht aus der Naturbeobachtung, sondern war eine Hypothese, durch welche das Gesetz des Wirtschaftslebens auf die Natur übertragen wurde, denn im Wirtschaftsleben herrschte ein schrankenloser, skrupelloser Kampf ums Dasein. Hier gilt er als eine unvermeidliche Notwendigkeit, der sich der Einzelne nicht entziehen konnte, recht eigentlich als ein Naturgesetz. Von den Philosophen der italienischen Renaissance war er als das Gesetz des politischen Lebens erkannt worden, von da aus war er durch die Sozialethiker in das Leben der Gesellschaft und der Wirtschaft hinein verfolgt worden. Um so leichter wurde dieses scheinbare Naturgesetz von der Natur auf die Geschichte übertragen. Die Tendenz der monistischen Weltanschauung wurde befriedigt durch die Aussicht, die Weltgeschichte unter diesem Prinzip in die Naturgeschichte einzureihen.

Durch den Darwinismus wurde der Entwicklungsgedanke zur Grundidee der Weltanschauung. Nicht die beständige Wiederkehr des Kreislaufs, sondern das zu immer höheren Bildungen aufsteigende Werden galt als das beherrschende Naturgesetz. Diese Idee bürgerte sich um so leichter ein, als sie die einzige war, die den Materialismus mit dem Idealismus verband. Denn der Entwicklungsgedanke war ja schon die führende Idee der idealistischen Natur- und Geschichtsphilosophie. Er war von Kant in seine Kosmogonie, die die Grundlage der modernen Naturphilosophie geblieben ist, aufgenommen worden. Er verband Goethes Naturphilosophie mit dem Idealismus, wurde von Schelling in der Naturphilosophie und von Hegel in der Geschichtsphilosophie durchgeführt. Indem diese idealistische Idee sich in der materialistischen Weltanschauung durchsetzte, bekam sie eine große Macht im deutschen Geistesleben. Sie hatte eine unerwartete empirische Bestätigung gefunden und wurde damit zur leitenden Idee für die wissenschaftliche Forschung. Der alte Gegensatz von Sein und Werden bekam damit eine neue Form. Das Interesse ruhte nicht auf den unwandelbaren Beständen,

sondern auf dem lebendigen Prozeß. Die Stimmung des Relativismus verbreitete und vertiefte sich. Alle Erkenntnis entwickelte sich geschichtlich. Der Gedanke einer ewigen Wahrheit schien gefährdet, da man ja durch den platonischen Idealismus daran gewöhnt war, sie als zeitlos über der Geschichte schwebende Idee aufzufassen. Nun aber war sie in den Fluß der Zeit, der Geschichte hineingezogen. Die Wahrheit wandelt sich, sie wird zu einem Kind der Zeit, sie gilt in der Gegenwart und für den Augenblick, an die Stelle der Autorität der Vergangenheit tritt die Autorität der Zukunft über die Gegenwart — ein Grundzug des modernen Geistes. Passend drückt ihn Steffensen in den Aphorismen zur Philosophie der Geschichte aus: „Der wirkliche Streit bezüglich der Autorität ist nun eigentlich der um die Autorität der Vergangenheit über die Gegenwart und Zukunft. Die Gegenwart möchte sich von der Vergangenheit ganz lösen und nur sich selbst und der Zukunft Autorität einräumen" (291).

Diese Abwendung von der Geschichte und der Vergangenheit ist besonders für die modernen Naturforscher charakteristisch. So gesteht Werner von Siemens am Anfang seiner Lebenserinnerungen, daß er „stets mehr Interesse für Gegenwart und Zukunft als für die Vergangenheit" hatte. Diese durchaus moderne Stimmung drang insofern auch in die Geschichtsforschungen, als sie, besonders die theologische, sich die Befreiung der Gegenwart von der Tradition, der Autorität der Vergangenheit zum Ziel setzten. Der rückwärts gewandte Blick der geschichtlichen Bildung richtete sich in die Zukunft. Nicht am Anfang, nicht in einer klassischen Zeit liegt der Sinn, der Wert, die Kraft, das Ziel der Geschichte, sondern im Gesetz des Aufstiegs und des Fortschritts. Das goldene Zeitalter rückte vom Anfang ans Ende der Geschichte. Diese entsprang nun nicht mehr, wie noch in der Geschichtsphilosophie, die von Herder stammte, in einer höheren Welt, sie begann nicht mit dem Paradies und dem Stand der Unschuld, sondern mit dem Tier und dem Zustand der Roheit. Der ständige Aufstieg trat an die Stelle der christlichen Hoffnung und der sozialistischen Utopie.

Ein bezaubernder Reiz ging von dieser Geschichtsphilosophie aus; schien doch der Pessimismus, der über der naturalistischen Weltanschauung lagerte, damit überwunden. Schon Darwin hatte Nietzsches

Idee des Übermenschen vorweggenommen, indem er sein Werk mit der Aussicht schloß, daß der Aufstieg, den der Mensch gemacht hat, „ihn zu der Hoffnung berechtigen kann, daß er in ferner Zukunft eine noch höhere Stellung einnehmen werde". Die Schwungkraft einer vorwärtsdrängenden, aufwärtssteigenden Bewegung ging vom Entwicklungsgedanken aus, er wurde zu einem politischen Programm, der Fortschritt wurde durch ihn zur Losung der liberalen Weltanschauung. Jeder Widerstand gegen diese gehobene Stimmung erschien als rückständig, als der „überwundene Standpunkt", auf den schon die Hegelianer mitleidig und verächtlich herabgesehen hatten. Er reizte als Hemmung des Lebensdranges zum Widerspruch. Eine revolutionäre Stimmung entwickelte sich aus dieser Weltanschauung, gehemmt nur dadurch, daß der Aufstieg sich gesetzmäßig aus der Vergangenheit entwickelte. Aber „die überwundenen Standpunkte", die in der Hegelschen Geschichtsphilosophie noch in dem eigentümlichen Doppelsinn des Wortes „aufgehoben" wurden, wurden nach diesem neuen Entwicklungsgedanken im Kampf ums Dasein vernichtet. Insofern war diese Geschichtsphilosophie radikaler als die des Idealismus. Was sich hier entwickelte, war nicht wie im spekulativen Idealismus die absolute Vernunft, sondern die Natur. Nicht in dem Ideengehalt, sondern in der natürlichen Grundlage der Geschichte sah man den Aufstieg. Hier war er nicht zu leugnen. In der Tat zeigte ja die Geschichte einen beständigen Aufstieg, wenn man ihren Sinn und ihr Ziel in der Steigerung der äußeren Kultur, in der Naturbeherrschung durch Technik und Industrie, in der „Zivilisation" sah. Und dazu neigte dieses Zeitalter der Technik. Eine eingleisige, gradlinige, aufsteigende Bewegung durchzog als beherrschendes Gesetz die Geschichte.

Diese Idee wurde zum Leitmotiv der Geschichtsforschung. Freilich die klassische deutsche Geschichtsschreibung hütete sich wohl, diese Konstruktion mitzumachen. Die empirischen Tatsachen redeten eine zu deutliche Sprache, die gegen dieses Vorurteil Einspruch erhob. Mit der Einordnung der Geschichte in das Entwicklungsschema war nur ihre naturhafte Grundlage, aber nicht ihr eigentliches Wesen erfaßt. Indem der Fortschritt als Entwicklung aufgefaßt wurde, war er nicht Tat, sondern Vorgang, Schicksal, Erleb-

nis. Die Geschichte sollte wie die Natur als Wirkung von Kräften aufgefaßt werden, und doch entsteht sie durch die Taten von Personen. Diese eigentliche Geschichte in der Geschichte war mit dem Entwicklungsgedanken nicht begriffen, denn die Tat ist nicht Entwicklung, sie entspringt nicht aus der Kraft der Natur, sondern aus dem Willen des Geistes. Darum sträubten sich die Geschichtsforscher mit Recht gegen die Unterordnung der Geschichte unter den Naturprozeß.[43]) Allein in der anthropologischen Forschung, in der Religions- und Kulturgeschichte setzte sich der Entwicklungsgedanke als selbstverständlich durch. Durch Hegel war die Religionsphilosophie darauf vorbereitet, daß die Geschichte der Religionen eine aufsteigende Entwicklung zeige. In dieses Schema wurden die Ergebnisse der Forschung eingeordnet, die Idee war zum Dogma geworden; sie war ein a priori geltendes Gesetz. In der neutestamentlichen Forschung hatte die Tübinger Schule es proklamiert. In der alttestamentlichen Wissenschaft mußte sich Wellhausen den Vorwurf machen lassen, daß er diesen Forschungsgrundsatz befolge. Indem er gleichzeitig bestritt, daß dies seine Absicht sei, verriet er nur, daß diese Idee ihn unwillkürlich beherrschte.[44])

Die Begeisterung für die Entwicklungslehre hatte nicht nur wissenschaftliche Motive, sondern auch praktische. Es lag in ihr ein Ersatz für die verlorengegangene christliche Hoffnung auf ein Ziel der Geschichte. Die geschichtliche Weltanschauung wandte das Antlitz des Volkes nach rückwärts in die Vergangenheit und sah seinen wertvollen Besitz in großen Erinnerungen. Auch die Theologie hatte die Christenheit an ein Leben in und von der Vergangenheit gewöhnt, der Entwicklungsgedanke steckte der Menschheit wieder ein in der Zukunft liegendes Ziel. Die geschichtliche Bewegung wurde damit nicht nur durch einen aus der Vergangenheit kommenden Stoß getrieben, sondern durch ein in der Zukunft liegendes Ziel gezogen. Willenskraft aber entsteht nur aus einem Zweck, und ein solcher schien hier gefunden. Freilich verband sich mit der Fortschrittsidee nicht nur eine optimistische hoffnungsfreudige Stimmung. Einerseits folgte aus ihr eine Abwendung aus der Vergangenheit, andererseits aber auch eine Unzufriedenheit mit der Gegenwart, eine Unrast, die nirgends Genüge findet und sich nicht zufrieden

gibt. Gab es nur eine rastlose ungeduldige Zeit und keine Ewigkeit, so gab es auch keine Ruhe in der Gegenwart.

Wenn der Materialismus durch die Entwicklungslehre verstärkt wurde, so forderte doch die dogmatische Sicherheit, mit der er auftrat, auch wieder den Widerspruch gerade der Naturforscher heraus. Zum Wortführer dieser Kritik machte sich Du Bois Reymond. Ihm lag die naive Befriedigung, mit der Haeckel und Strauß die mechanische Naturphilosophie als Abschluß der Weltanschauung verkündigten, fern. Er sah den Wert der atomistischen Naturanschauung darin, daß sie einen Leitgedanken der Forschung bildete. Als dogmatische Weltanschauung führt sie ebenso wie die dynamische Atomvorstellung zu unlösbaren Widersprüchen. Wirkung durch den Stoß und Wirkung in die Ferne sind beide gleich unvorstellbar.[45]) Auch Lotzes Naturphilosophie ging von der Erkenntnis aus, daß gerade bei der mechanischen Naturanschauung jede Wirkung im Grunde genommen eine Wirkung in die Ferne sei. Er überwand das Rätsel, das in dieser Tatsache lag, durch den Gedanken einer allgegenwärtigen, raumfreien Wirksamkeit Gottes, die an die Ursache die Wirkung knüpft. So erneuerte er in seinem letzten und reichsten Werk, der Metaphysik, den Gottesgedanken von Leibniz. Die mechanische Weltanschauung wurde damit in der Erscheinungswelt folgerichtig durchgeführt, während sie in der Welt des wahrhaft Wirklichen nicht gilt. Er schloß sein Hauptwerk, den Mikrokosmos, mit dem Bekenntnis: „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. Für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Teile verständlich macht."

So weit gingen die Naturforscher nicht. Aber sie gaben zu: Bei der Durchführung der mechanischen Naturanschauung bleiben Stoff und Kraft als unlösbare Rätsel übrig. Du Bois Reymond nannte diese Probleme transzendent, womit er sagen wollte, daß ihre Lösung jenseits unserer Erkenntnis liegt, auch wenn wir uns diese in einem den ganzen Naturmechanismus durchschauenden Geist als vollendet

denken wollten. In das innere Wesen dieser beiden gegebenen Faktoren würde die Erkenntnis eines umfassenden Geistes doch nicht reichen. Er mußte sie beide als gegeben hinnehmen, ohne ihre Entstehung und ihr Wesen verstehen zu können.

Ein ebenso unlösbares Problem bleibt das Bewußtsein nicht etwa erst auf der Stufe des menschlichen Geistes, sondern schon in der primitivsten Form der Wahrnehmungsempfindung der niedrigsten Tiergattung. Die Bewegungsvorgänge, aus denen auch die einfachste sinnliche Wahrnehmung entsteht, und die Bewußtseinsvorgänge, die durch sie erzeugt werden, sind zwei völlig unvergleichbare Größen.[46]) Auf diese qualitative Verschiedenheit von Bewußtsein und Bewegung hatte Lotze im Mikrokosmos seine Auseinandersetzung mit dem Materialismus gegründet. Jetzt machte F. A. Lange geltend, daß die von Du Bois Reymond gezogenen Grenzen des Naturerkennens von Kant als die Grenzen alles Erkennens entdeckt worden seien.[47]) Die ganze Welt des Naturforschers ist nach Kant Erscheinungswelt mit empirischer Realität, aber mit transzendentaler Idealität.[48]) So verband sich die moderne Naturforschung mit der Kantschen Erkenntnistheorie. Grundsätzlich geschah dies durch die Physiologie der Sinneswerkzeuge, das heißt durch die Lehre von der spezifischen Energie der Sinnesnerven von Johannes Müller. Diese Lehre nahm Lange als den entwickelten und berichtigten Kantianismus in Anspruch.[49]) Denn sie bewies, daß unser Weltbild, Licht und Klang in unserm Bewußtsein entsteht, während der 'objektive' Vorgang, der es erweckt, in Bewegungen der Atome besteht.

In Auseinandersetzung mit Kant entwickelte Helmholtz die erkenntnistheoretischen Konsequenzen der modernen Naturforschung.[50]) Er nahm aber die Anregungen Kants nicht auf, ohne sie zu berichtigen. Dabei spürt man bei ihm wie bei Du Bois Reymond, wie schwer den naturwissenschaftlichen Forschern das Eingehen auf die transzendentale Methode war. Selbst Helmholtz konnte sich in Kants Denkweise nur mühsam hineinfinden, und er konnte sie nicht kritisieren, ohne den beständigen Einspruch der Kantianer gegen seine Wiedergabe der Lehre des Meisters hervorzurufen.[51]) Sie warfen ihm vor, daß er wie Schopenhauer und

Lange die transzendentale Methode, besonders Kants Raumanschauung, psychologisch auffaßte, d. h. mit der menschlichen Organisation begründe.[52]) Indessen lag der Grund dieser Unklarheit bei Kant selbst. Helmholtz konnte sich nicht an ihn anschließen, ohne ihn zugleich zu korrigieren. Schon der Ausgangspunkt des Kantschen Denkens hielt vor seiner Kritik nicht Stich, denn die Idealität von Raum und Zeit war die umfassende Grundlage des radikalen, d. h. des nicht empirischen, sondern transzendentalen Idealismus Kants. Wenn für ihn Raum und Zeit a priori gelten, d. h. Formen der menschlichen Wahrnehmung sind, aber nicht jenseits unsres Bewußtseins liegende Bedingungen der Welt, so sah er den Beweis dafür in der apriorischen Geltung der Axiome der Geometrie. Helmholtz machte geltend, daß diese Anschauung von der modernen Geometrie nicht mehr geteilt werde, die Geometrie enthält Sätze von realem Inhalt; ihre Axiome werden bestimmt nicht von Formen unsres Vorstellens, sondern von Verhältnissen der realen Welt. Ihre Ableitung aus transzendentaler Anschauung ist eine unbewiesene, unnötige und unbrauchbare Hypothese.[53]) Ihre Gültigkeit muß erst erfahrungsmäßig festgestellt werden. Eine aprioriſche Anschauung des Raumes, eine reine Raumlehre gibt es nicht.

Damit verwarf Helmholtz Kants Lehre vom Raum und mit ihr die Grundlage des transzendentalen Idealismus. Es war begreiflich, daß er sie, undurchführbar wie sie war, so verstand, daß dem Raum keinerlei Wirklichkeit entspreche. Ganz wie Trendelenburg machte er geltend, daß wir die Realität des Raumes durch Bewegung erkennen, durch Bewegungsempfindungen erfahren.[54]) Auch ist eine andere Raumordnung als diejenige, die der euklidischen Mathematik zugrunde liegt, nicht nur vorstellbar, sondern darstellbar, und deshalb darf das Raumbild, welchem die euklidische Mathematik entspricht, nicht als angeboren angesehen werden, während es doch erst durch die Erfahrung erkannt wird. Helmholtz berührte damit Probleme, die damals teils aufgenommen, teils verworfen, heute eine ernstliche Bedeutung gewonnen haben. Mystische Spekulationen und mathematische Theorien knüpften sich an sie an, die teils verspottet, teils aufgenommen, jedenfalls den Rationalismus der Weltanschauung erschüttert haben. Unser Raumbild ist nach Helmholtz allerdings

subjektive Anschauungsform, aber nicht Schein, also sind auch unsre Vorstellungen nicht Schein, sondern Erscheinungen von etwas; allerdings nicht, wie der naive Realismus meint, Abbilder, aber doch Zeichen des objektiven Gegenstandes, Symbole. Helmholtz drückte seine Erkenntnistheorie mit den Worten Goethes aus: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.[55]) Was wir erkennen können, sind freilich nicht die Gegenstände der Erkenntnis an sich, das Reale, aber das Gesetz des Geschehens, die gesetzliche Ordnung im Reiche des Wirklichen.[56]) Die Gesetzmäßigkeit in der objektiv wirklichen Welt kehrt wieder in den Zeichen, in denen sie sich in unserem Bewußtsein offenbart.

In ähnlicher Weise wie Kants Raumanschauung korrigierte Helmholtz Kants Auffassung des Kausalitätsgesetzes. Den Begriff der Ursache identifizierte er mit dem des Gesetzes.[57]) Freilich stammt es auch nach Helmholtz nicht aus induktiver Erfahrung, aber seine Geltung steht für ihn nicht wie für Kant von vornherein fest, unabhängig von aller Erfahrung, vielmehr *vertrauen* wir von vornherein auf seine Geltung, aber wir behaupten sie nicht. Sie ist also kein a priori geltender Satz, sondern eine Hypothese, die der immer neuen Bestätigung durch die Erfahrung bedarf. Das Prinzip der Kausalität ist in der Tat nichts anderes als die Voraussetzung der Gesetzlichkeit aller Naturerscheinungen.[58]) Nach Kant dagegen macht das Kausalgesetz die Erfahrung erst möglich. Wir vertrauen nicht auf seine Geltung, sondern sind ihrer von vornherein gewiß. Wenn also Helmholtz von Kant ausging, so hat er doch diejenigen Formen des Idealismus, die Kant eigentümlich waren, durch die er allen bisherigen Idealismus überschritten hatte und zum Ahnherrn des spekulativen Idealismus geworden war, den Boden entzogen. Ideal in dem Sinne wie bei Kant sind Raum, Zeit und Kausalität nicht. Die Grundlage des transzendentalen Idealismus war damit erschüttert, und das Problem kehrte zu der Form zurück, die ihm schon Leibniz gegeben hatte: Raum und Zeit sind phaenomena bene fundata.

Die Kantsche Erkenntnistheorie war gerade von ihrem Ausgangspunkt her von der Mathematik und Naturwissenschaft aus überwunden. Die Quelle, aus der die Vernunft lernt, ist die Natur und der Einwand, den schon Jacobi gegen Kant gemacht hatte,

daß die Vernunft nicht ein Licht ist, sondern ein Auge, bekam eine empirische Bestätigung. Dabei ist es charakteristisch, daß Helmholtz den naiven Realismus für die Naturforschung als die unzweifelhaft einfachste Hypothese betrachtete. „Außerordentlich brauchbar und fruchtbar als Grundlage fürs Handeln." Er fuhr fort: „für mehr als eine ausgezeichnet brauchbare und präzise Hypothese können wir die realistische Meinung nicht anerkennen; notwendige Wahrheit dürfen wir ihr nicht zuschreiben, da neben ihr noch andere unwiderlegbare idealistische Hypothesen möglich sind". Es ist bemerkenswert, daß Helmholtz zu diesen unwiderlegbaren Hypothesen auch den Solipsismus rechnete: „Ich sehe nicht ein, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte. Man könnte es für so unwahrscheinlich, so unbefriedigend wie möglich halten — ich würde in dieser Beziehung den härtesten Ausdrücken der Verwerfung zustimmen —, aber konsequent durchführbar wäre es; und es scheint mir sehr wichtig, dies im Auge zu behalten." Es handelte sich für ihn also immer nur um Hypothesen. „Die verschiedenen Abstufungen der idealistischen und realistischen Meinungen sind metaphysische Hypothesen, welche, solange sie als solche anerkannt werden, ihre vollkommene wissenschaftliche Berechtigung haben. So schädlich sie auch werden mögen, wo man sie als Dogmen oder als angebliche Denknotwendigkeiten hinstellen will..., unwürdig eines wissenschaftlich sein wollenden Denkens ist es, wenn er den hypothetischen Ursprung seiner Sätze vergißt."[59])

Der Unterschied von Kant ist wieder deutlich, denn für Kant war der absolute Idealismus ein wissenschaftlicher Skandal, die Unfähigkeit, ihn zu widerlegen, das Eingeständnis eines philosophischen Bankrotts, und freilich ist es merkwürdig, daß Helmholtz ihn einerseits mit den schärfsten Ausdrücken verwirft und ihn andererseits doch für unwiderleglich hält, ohne anzudeuten, aus welchem Grunde er denn verwerflich ist und auf welche Weise er überwunden werden kann. Aber soviel ist klar, daß die Verwandtschaft mit Kant sich schließlich beschränkt auf die Weltanschauung, die sich aus der Physiologie der Sinneswahrnehmung ergab. „Diese Tatsachen führen notwendig zu dem Schlusse, daß

die Wärme . ., ähnlich dem Licht und dem Schalle, eine besondere Form zitternder Bewegung der kleinsten Körperteile sei."[60])

Aber gerade gegen diese Anschauung, die zu empfehlen sich auch Lotze alle mögliche Mühe gab, empörte sich das Bewußtsein des natürlich empfindenden, nicht nur des „naiven", sondern auch des denkenden Menschen. Dieser Empfindung einen wissenschaftlichen Ausdruck verliehen zu haben, ist die Bedeutung Fechners. Die Weltanschauung, für welche Licht und Klang erst im menschlichen Bewußtsein entstanden, war für ihn die Nachtansicht, der er die Tagesansicht gegenüberstellte. Er überwand sie mit Hilfe des Gottesbegriffs des spekulativen Idealismus; auch Helmholtz kannte ihn und erkannte in ihm den Übergang des Idealismus in Realismus, denn der Idealist sieht die Natur als die Vorstellungswelt des Weltgeistes an,[61]) als das Resultat der Denkprozesse eines schöpferischen Geistes.[62]) Aber er verwarf diesen Gottesbegriff des objektiven Idealismus, weil er der Ausgangspunkt eines spekulativen Wissenschaftsideales war, nach welcher der menschliche Geist es unternahm, „die Gedanken des Schöpfers nachzudenken und durch eigne innere Tätigkeit dieselben wiederzufinden" und damit „die wesentlichen Resultate der übrigen Wissenschaften a priori zu konstruieren".[63]) Nach seiner Meinung war das in den Geisteswissenschaften erträglich, in der Naturwissenschaft unmöglich.

Aber Fechner wagte es, mit dem Gottesgedanken des objektiven Idealismus die materialistische Weltanschauung zu überwinden. Er bekämpfte sie mit dem Ernst des Bekehrten, der ihr selbst einmal verfallen gewesen war und das Grunderlebnis seines Lebens darin erkannte, ihr entronnen zu sein. Nach seinem eigenen Geständnis war er einst zum völligen Atheisten geworden, religiösen Ideen entfremdet, und sah in der Welt nur ein mechanisches Getriebe.[64]) In dieser Stimmung lernte er Okens Naturphilosophie kennen. Er bekannte, daß sie epochemachend in seinen inneren Bildungsgang eingegriffen hätte. Sie gewann ihn für die Idee der inneren Lebendigkeit der Natur, die für die deutsche Naturphilosophie charakteristisch war. Die durch Goethe beeinflußte Schellingsche Naturphilosophie zog ihn in ihren Bannkreis und befreite ihn vom Materialismus. Zugleich befriedigte sie den dichterischen Drang,

der ihn erfüllte, und die tiefe religiöse Sehnsucht, die ihn ergriffen hatte. Aber die spekulative Methode der idealistischen Naturphilosophie war dem in strenger naturwissenschaftlicher Arbeit Erzogenen unmöglich. Er hatte gelernt, von der Erfahrung auszugehen, und fühlte sich wissenschaftlich und doch auch religiös vom Idealismus innerlich geschieden. Er wollte das Wagnis unternehmen, von der Erfahrung von unten aufzusteigen, weil er der Überzeugung war, auf einer Leiter zu stehen, die von oben im Gebiet des Glaubens gehalten war, „wogegen der glaubenslose Materialismus auf einer nur von unten gehaltenen Leiter aufsteigt, der glaubensöde Idealismus auf einer nur von oben gehaltenen Leiter absteigt".[65]) Religiös befriedigte ihn der Idealismus ebensowenig wie der Materialismus. Er fand, daß er hinter der Klarheit und Konsequenz des Materialismus zurückbleibe und auch das Bedürfnis des Glaubens nicht befriedige.[66]) Vor allem vermißte er einen klaren Gottesbegriff, denn weder die absolute Idee noch die unendliche Substanz, noch die Weltordnung oder die allgemeine Gesetzlichkeit der Dinge, ein mystischer Urgrund, ein teleologisches Prinzip sind mehr als Worte, die den Erfolg haben, „den christlichen Gott zu ersetzen oder in ein praktisch unbrauchbares Wesen zu übersetzen oder in ein mystisches Dunkel einzuhüllen". Wie die Spekulation statt des Glaubens einen Stein bietet, so bietet der praktische Idealismus eine leere Hand. „Gibt es nicht ganze Systeme, welche von Gott nichts weiter auszusagen wissen, als daß von ihm nichts auszusagen sei, aus praktischen Gründen zwar an ihn zu glauben gebieten; aber indem sie dem Glauben alles entziehen, was ihn praktisch macht; oder gar vom theoretischen Prinzip den Glaubensinhalt verlangen, den sie dem praktischen zu geben hätten, das für sich nur inhaltsleere Forderungen stellen kann. Solche Systeme aber (Kant, Herbart) sind Anfang und Ende der heutigen Philosophie."[67])

Aber auch die damalige Theologie genügte ihm nicht, weil sie Gott und Welt voneinander trennte und einander äußerlich gegenüberstellte. Ihn stieß die naturlose Theologie und das unnatürliche Christentum ebenso ab wie einst Hamann und Baader. Es gab Zeiten, „wo es zum christlichen Stil gehörte, Gott durch recht tiefe Herabwürdigung der Natur zu erhöhen". Während das Heidentum ihn in

die Natur versenkt, trennt ihn dieses Christentum von der Natur ab; ein solches Christentum widerstand dem Naturforscher.[68]) Dagegen hatte er eine ausgesprochene Vorliebe für den mystischen Dichter Angelus Silesius und unter seinen Zeitgenossen für Rückert.[69])

Das Motiv seiner Philosophie war durchaus religiös, sie sollte in eine Glaubenslehre auslaufen und in ihren höchsten und letzten Glaubenssätzen mehr sein als nur Philosophie, nämlich Religion.[70]) Fechner wußte, daß alles Wissen einen Glauben voraussetzt, die übliche Unklarheit, Glauben und Wissen in Gegensatz zueinander zu stellen verwarf er: Glauben ist eine festere Gewißheit als Wissen. Nur eine solche, die nicht auf einfache Erfahrung oder auf einem logischen Schluß beruht. So wenig es ein Wissen ohne Glauben gibt, so wenig gibt es ein Glauben ohne Wissen, beide stehen in Wechselwirkung untereinander, und zum Grunde des Glaubens gehört auch ein Wissen.[71]) Jede Weltanschauung vollendet sich im Glauben, und jeder Glaube faßt sich in einer Weltanschauung zusammen.[72]) Der Glaube entsteht durch das Zusammenwirken dreier Motive, eines geschichtlichen, eines praktischen und eines theoretischen. Zunächst empfangen wir ihn dadurch, daß unser Lebenslauf mit der Geschichte verflochten ist. Er tritt uns entgegen als eine die Geschichte durchziehende Macht, die ihr Recht dadurch beweist, daß sie sich geschichtlich durchsetzt, alle Widerstände überwindet und in diesem Kampf sich selber reinigt, indem sie alle wertlosen Ideen abstößt und sich mit jedem Wahrheitskern aller religiösen Richtungen verbindet und schließlich eine einheitliche Weltreligion erzeugt.[73])

In dieser geschichtlichen Macht des Glaubens offenbart sich sein praktischer Wert. Er entspringt und entspricht einem menschlichen Bedürfnis und ist deswegen nicht nur eine Idee, sondern ein Wille, der Wunschbilder aus sich erzeugt. Insofern sind die Glaubensurteile Postulate; aber sie haben nicht nur individuelle, sondern sozial verbindende Bedeutung und schöpferische Kraft. So wirkt der Glaube nicht nur als ethisches, sondern als ästhetisches Motiv; kein Humanitätsprinzip, sondern allein die Religion schafft eine Kunst, und selbst mit all seinen schädigenden Wirkungen ist auch der primitivste Glaube besser als Unglaube. „Der Mensch glaubt an das Dasein Gottes und was damit zusammenhängt, weil dieser Glaube

dem Menschen so im einzelnen wie der menschlichen Gesellschaft im ganzen vorteilhaft, heilsam, segenbringend, praktisch notwendig ist, weil weder der Mensch im einzelnen noch die Menschheit im ganzen ohne ihn gedeihlich bestehen und sich gedeihlich entwickeln kann."[74]) Diese praktische Notwendigkeit des Glaubens ist aber ein Beweis seiner Wahrheit, denn nur die Wahrheit wirkt segensreich und sozial verbindend, und das menschliche Bedürfnis, dem der Glaube entspringt, drückt seine innerste Natur aus und kann deswegen nur durch die Wahrheit befriedigt werden, deswegen fällt die Wahrheit und das Gute zusammen, und der praktische Wert des Glaubens offenbart sich eben in seiner geschichtlichen Wirksamkeit. Das praktische und das historische Motiv fallen also zusammen.[75]) Schließlich beruht der Glaube auf dem einheitlichen Wesen des Menschen; wie das Gute und das Wahre zusammenfallen, so auch das Wahre und das Schöne. „Zur Wahrheit, die der Geist verlangt, verlangt das Herz nach Schönheit."[76])

Eben wegen dieser Einheit von Güte, Wahrheit und Schönheit wirkt in der Begründung des Glaubens immer auch ein theoretisches Motiv. Der Glaube ist ebenso ein Erzeugnis des Denkens wie des Willens.

Als theoretische Überzeugung beruht der Glaube auf Erfahrung, und zwar geht er nicht aus von Einzelheiten, sondern vom Ganzen der Erfahrung. Indem Fechner die Vernunftspekulation als Grundlage oder Ausdruck des Glaubens verwarf, wußte er sich vom Idealismus geschieden. Das Denken des Glaubens besteht aber auch nicht in Induktionsschlüssen. Für die Bildung seiner religiösen Weltanschauung verwarf Fechner sie mit Bewußtsein.[77]) Als das fruchtbare Schlußverfahren sah er wie Hamann, Goethe, Baader und die Romantiker den Analogieschluß an, der von bekannten Tatsachen der Erfahrung auf unbekannte Tatsachen schließt. Als Grundlage des Schlusses galt ihm lediglich die Natur, nicht die Geschichte und auch der Mensch nur, sofern er ein Glied der Natur ist. Natur und Religion sind die beiden Pole, um die sein Denken kreist.[78]) Der Geschichtsphilosophie stand er so fern wie dem Idealismus überhaupt, aber als das höchste Glied der Natur blieb für Fechner der Mensch, so gut wie für Baader der Ausgangspunkt seiner Religions-

philosophie. Aus der Beseelung des menschlichen Leibes schließen wir, ebenso wie aus unserem eigenen Bewußtsein, auf das verborgene Innenleben der Nebenmenschen, auch auf die Allbeseelung der Natur.

Fechners Grundüberzeugung ist der Grundgedanke der Goetheschen Naturphilosophie, die durchgehende Lebendigkeit des Alls, nach seiner eigenen Überzeugung zugleich der ursprünglichste und der höchste Gedanke, wie denn in der ganzen Religionsgeschichte ursprüngliche Gedanken es sind, die sich schließlich durchsetzen. In der Begeisterung, mit der er diese Naturanschauung vertrat, wirkte der dichterische Schwung mit, der ihm eigen war; mit instinktivem Widerwillen verwarf er die mechanische Naturanschauung, die ihn vorübergehend in ihren Bann gezogen hatte und die durch die Lehre Johannes von Müllers von der Physiologie der Sinnesorgane vollendet worden war. Daß diese leuchtende, bunte und klingende Welt nur ein Bild ist, das durch das Zittern der Atome in unserm Bewußtsein hervorgerufen wird, während die Wirklichkeit ein in undurchdringliches Dunkel und Totenstille gehülltes Chaos ist: das war die Nacht an sich, die er verwarf. „Zwar der natürliche Mensch wehrt sich gegen diese Weisheit ... aber er läßt sich von der Wissenschaft belehren und glaubt nun um so klüger zu sein, daß er eine Illusion weniger hat.“[79]) Mit demselben Abscheu wie Goethe wandte sich Fechner von dieser toten Natur ab. Auch die Verbindung der physikalischen Weltanschauung mit der Erkenntnistheorie Kants überzeugte ihn nicht. Es ist bezeichnend, daß in seinem Hauptwerk Kant nicht einmal polemisch erwähnt wird, während er Hegel gegenüber wenigstens seinen Gegensatz kraftvoll aussprach.

Aber er war naturwissenschaftlich zu sehr geschult, um nicht einzusehen, daß Licht und Schall Bewußtseinsvorgänge sind. War es ihm nun unmöglich, einzuräumen, daß sie nur im menschlichen Bewußtsein Wirklichkeit seien, so daß die Natur die Schöpfung unseres Geistes ist, so blieb nur ein Schluß übrig: die Erscheinung braucht ein Subjekt, ein übergreifendes Bewußtsein, ein Sehen und Hören über den Menschen hinaus.[80]) „Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muß es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man nicht schon sonst von einem Gott gehört, der in der Welt allgegenwärtig und

allwissend waltet! Für die Nachtansicht aber ist seine Klarheit, wenn er überhaupt für sie noch ist, über den Dingen; darum die Welt unter ihm so finster, stumm und öde. Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Sehen durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt. Was wir selber von der Welt sehen und hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens; und über allem, was er mehr als wir von der Welt sieht und hört, baut sich in ihm auch Höheres als in uns."[81])

Damit war der Gottesglaube ebenso begründet wie im objektiven Idealismus, mit dem Unterschiede, daß es nicht erst die Denkgesetze waren, die als Weltgesetz ein allumfassendes Bewußtsein offenbarten, sondern schon die Sinneswahrnehmungen, deren geistige und doch objektive Art den Gottesbeweis bildeten. Ein umfassendes Bewußtsein schließt die ganze Natur und jedes individuelle Bewußtsein in sich. Die Welt ist im eigentlichen Sinn des Wortes in Gott. Fechner fühlte sich mit diesem Glauben im Gegensatz zur geltenden Theologie, für die Gott rein jenseitig und überweltlich ist, aber er wußte sich im Einklang mit der Bibel: „In ihm leben, weben und sind wir." Es war sein eigentlicher Glaube, der ihn nicht nur begeisterte, sondern auch tröstete:

„In Gott ruht meine Seele,
weil Gott lebt, lebe ich."

Das war der unermüdlich wiederholte Kehrvers seines Lebens und Denkens, der Kern seines Glaubens. Von diesem umfassenden Geist ist die individuelle Seele durch eine Bewußtseinsschwelle getrennt, ein Begriff, den Fechner von Herbart übernahm. Was unter dieser Bewußtseinsschwelle liegt, ist nicht die dunkle und dumpfe Region des Unbewußten, sondern ein höheres lichtes und waches Bewußtsein, dessen Welle jedes individuelle Bewußtsein ist.

Aus diesem Alleben ist alles Leben entstanden. Gegen die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen, des Lebens aus dem Unbelebten, des Bewußtseins aus dem Unbewußten, sträubte sich Fechner. Er lehrte eine umgekehrte Entwicklung: das Leblose ist aus dem Lebendigen, das Bewußtlose aus dem Bewußten entstanden. Ohne die Allbeseelung des Universums wäre das individuelle Seelenleben von Pflanze und Mensch nicht zu erklären.

Nur weil das All von einem hellen wachen Bewußtsein umschlossen ist, kann es die persönliche Seele erzeugen, und weil diese in einem umfassenden Bewußtsein enthalten ist, bleibt sie selbst mit ihren Erinnerungen erhalten. Die Entwicklung steigt von oben nach unten herab, und zwar stufenweise, so daß die Erde als lebendiges Wesen nicht nur der Wohnplatz, sondern die Mutter alles Lebens ist.

Trotzdem war Fechner nicht Pantheist. Seine Weltanschauung gestattete nicht nur, sondern forderte die Persönlichkeit des umfassenden Bewußtseins. Gott ist in viel höherem Maße Person als der Mensch. Darum hielt Fechner nicht nur an der strengen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt fest, sondern auch an ihrer Zweckmäßigkeit. Die objektive Teleologie, die der von Spinoza stammende Pantheismus verwarf, stand für ihn fest. Vom Spinozismus unterschied sich Fechner auch insofern, als er wenigstens die Absicht hatte, den Monismus noch strenger durchzuführen. Denn ihm galten Leib und Seele nicht als die beiden Erscheinungsformen einer Substanz. Ein hinter der Erscheinungswelt liegendes unerkennbares Ding an sich wollte er ebensowenig anerkennen wie Goethe und von einer jenseitigen Welt sprach er ebenso ungern wie Hamann. Er war Realist; es lag ihm fern, die Seele als ein besonderes ausdehnungsloses Wesen anzusehen, welches in Wechselwirkung mit einem Gehirnatom steht, wie Lotze das lehrte. Leib und Seele sind eine Einheit, der ganze Leib ist beseelt.

Im Dienste dieser seiner Weltanschauung stand Fechners Psychophysik. Er wollte durch diese Wissenschaft die Einheit der körperlichen und geistigen Welt beweisen. Er machte mit seinem Prinzip ernst, die Glaubensanschauung auf naturwissenschaftliche Erfahrung zu begründen. Seine Weltanschauung ist, unabhängig von seiner Naturforschung, aus rein religiösen Motiven entstanden. Durch sein religiöses Interesse wurde der Naturforscher zum Philosophen.[82]) Aber durch die Psychophysik wollte Fechner seinem Grundsatz entsprechend seine Weltanschauung erfahrungsmäßig begründen. Diese neue Wissenschaft stellte nur die nach unten gewendete Rückseite der Dinge des Himmels und des Jenseits, der Tagesansicht dar. Gewirkt hat Fechners Naturphilosophie auf die Dichter und Schriftsteller des Friedrichshagener Kreises, Wilhelm

Bölsche und Bruno Wille, und damit auch die Literaturrevolution der 80er Jahre. Aber selbst wo seine religiöse Weltanschauung völlig unbeachtet und wirkungslos blieb, erweckte die Psychophysik einen lebhaften Widerhall und rief in Zustimmung und Widerspruch eine Aussprache hervor, die sich fruchtbar erwiesen hat. Fechner hat damit die Psychologie zu einer positiven Wissenschaft gemacht, indem er exakte Methoden und Prinzipien der Messung und der experimentellen Beobachtung eingeführt und damit die Bahn zu einer wissenschaftlichen Erforschung des geistigen Lebens gebrochen hat.[83]) So urteilten jedenfalls diejenigen, die seine Arbeit in Anschluß und Gegensatz fortsetzten und korrigierten. Die religiöse Weltanschauung, die mit dem spekulativen Idealismus verwandt war und sich an die romantische Naturphilosophie anschloß, endigte bei Fechner selbst als ein toter Strang. Die zweigleisige Bahn, die er erbaut hatte, wurde nur eingleisig weitergeführt, indem sich die moderne Philosophie der Probleme bemächtigte, die mit der Psychophysik aufgeworfen waren. Indem Wundt Fechners Arbeit weiterführte, ging die von diesem ausgehende Anregung in den modernen Positivismus über, der die Philosophie auf die physiologische Psychologie aufbaute. Damit hatte der Positivismus die Erbschaft des Idealismus angetreten. Die idealistischen Motive in Fechners Philosophie starben ab, die Keime des Positivismus wurden gepflegt und bildeten sich aus. Eine entscheidende Kurve in der Bahn des deutschen Geisteslebens.

Aber warum blieb Fechners Glaubensphilosophie wirkungslos? Mit allgemeinen Gründen, wie dem Hinweis auf die Zeit, die der Philosophie abhold war, ist die konkrete Tatsache nicht erklärt. Ebensowenig mit der Berufung auf die phantastische Weltanschauung Fechners. Er wehrte sich mit Recht gegen diesen Vorwurf, und auch die Anhänger, die ihm in seiner Glaubensphilosophie nicht folgten, gaben ihm in dieser Verwahrung recht.[84]) Grade durch die exakte Grundlage seiner Naturphilosophie fühlte er sich von Schelling und auch von Oken geschieden und auch sein Glaube war, wie jeder echte Glaube, der Ertrag seiner individuellen Lebenserfahrung.[85]) Unter schwerem Druck gehemmt und gereift, in der Sklavenarbeit des Brotverdienens mit seiner Feder nicht erlahmt, durch Erfolglosigkeit nicht verbittert, in der strengen Zucht und Entsagung wissen-

schaftlicher Arbeit peinlich genauer Rechnungen und Messungen ausgebildet, in den bescheidensten äußeren Verhältnissen, über den Alltag erhoben durch große Gedanken, war er durch seine religiöse Weltanschauung nach dem Zeugnis derer, die ihm nahestanden, einer der glücklichsten Menschen, die jemals gelebt haben.[86]) Warum blieb trotzdem seine Glaubensphilosophie in ihrer Wirkung auf die Zeitgenossen gehemmt? Das ist durch ihren dichterischen phantastischen Charakter nicht erklärt. Bald nach dem Erscheinen des Zend-Avesta begann die weit phantastischere Weltanschauung Schopenhauers, die ebensolange auf Beachtung hatte warten müssen, ihren Siegeslauf durch Europa. Während Fechner „gründlich geschult in der reif gewordenen Naturforschung seiner Zeit" „den positiven Wissenschaften eine Fülle neuer Anschauungen und Anregungen zuführte, trotzdem sein Weltbild eine philosophische Dichtung blieb,"[87]) setzte sich Schopenhauers weit phantastischere Weltanschauung mit steigender Durchschlagskraft durch, obgleich ihr Urheber sie nur durch dilettantische übernommene Beobachtungen aus zweiter Hand nachträglich zu bestätigen suchte, ohne wie Fechner durch ernste Schulung und Forschung hindurchgegangen zu sein. Aus wissenschaftlichen Gründen läßt sich also der so verschiedene Erfolg der beiden Denker nicht erklären.

Aber warum war Fechner der Philosophie Schopenhauers religiös nicht überlegen? Es lag nicht daran, daß er innerlich gebunden gewesen wäre, persönlich war er frei, vorurteilslos und in seiner religiösen Überzeugung in besonderem Maße unerschrocken.[88]) Aber in seiner religiösen Weltanschauung fehlte gerade der Zug, der Schopenhauers Philosophie die Durchschlagskraft gab. Fechner war mit dem Idealismus und durch ihn mit der Aufklärung grade in dem Zuge verwandt, an dem beide scheiterten. Er war Optimist. Ein schwärmerischer, enthusiastischer Zug ging durch seinen Glauben hindurch, freilich hatte er persönlich die Not der Welt am eigenen Leibe reichlich erfahren und persönlich überwunden. Er hatte das Übel als einen zur Vollendung der Schöpfung unerläßlichen Bestandteil in seine Weltanschauung aufgenommen.[89]) Trotzdem hatte er in dieser Frage den Optimismus der Aufklärung und des Idealismus nicht unter sich gelassen. Dieser

Optimismus hatte die Nachtansicht in diesem Sinne nicht völlig in sich aufgenommen und also auch nicht überwunden. Schopenhauer hatte einen unheimlichen Scharfblick für das Dämonische in der Welt, für den Willen, und also auch für den bösen Willen in der Natur. Dieser Realismus gab ihm seinen Einfluß. Dagegen Fechner verwarf gerade die Züge des Christentums, die Schopenhauer als die eigentlich tiefen hervorhob, die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung. Diese spezifisch christlichen Lehren bekämpfte Fechner ausdrücklich als dogmatische Entstellungen. Darum fiel auch die Geschichte aus seiner Weltanschauung fort. Die Theodizee dem Bösen gegenüber war der neuplatonischen Tradition entsprechend ausgesprochen ästhetisch, das Böse und das Übel galt lediglich als eine in der Endlichkeit der Welt begründete Hemmung, in der der Antrieb zur überwindenden Tat lag. Nach dieser Seite hin läßt sich seine Weltanschauung von der Oberflächlichkeit der Aufklärung nicht freisprechen, der Glaube blieb Vorsehungsglaube, was übrigblieb, war eine innige Naturandacht, eine friedvolle Ruhe der Seele in Gott. Daß dieser Glaube dem aufsteigenden Pessimismus verständnislos und ratlos gegenüberstand, daß er ihm nicht gewachsen, geschweige denn überlegen war, das wird begreiflich werden, wenn man sich den Pessimismus der 70er Jahre vergegenwärtigt.

Noch auf einem anderen Geleise ging der Idealismus in Positivismus über; wie durch Fechner auf der Bahn der Naturforschung, so auf der Linie der Geschichtsforschung. Diese Wendung wurde vorbereitet durch Trendelenburg. Er war der erste, der nach dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems und damit des Idealismus die Philosophie wieder auf neue Grundlagen zu stellen versuchte.[90]) Er gehört hinein in die große Wendung, die nach dem Ablauf des Idealismus das deutsche Geistesleben zur Geschichte nahm, ein innerlich mit Ranke, Ritter, Savigny verwandter Geist.[91]) Der ungesund wuchernden und verwelkenden Spekulation wollte er dadurch zu normalem Wachstum verhelfen, daß er den Zusammenhang mit der Geschichte herstellte, denn er war überzeugt, daß nur eine zusammenhängende Entwicklung, die den Stand der Fragen da aufnahm und weiterführte, wohin die geschichtliche Entwicklung

sie geführt hatte, eine gesunde Weiterbildung möglich machen könnte. Auch die Philosophie muß wie jede andere Wissenschaft in stetiger Entwicklung organisch wachsen. Nur aus einem geschichtlichen Zusammenhang kann eine Philosophie der Zukunft erwachsen, durch geniale Intuitionen läßt sie sich nicht improvisieren. Vielmehr ist sie gerade dadurch in eine falsche Bahn gelenkt worden, „so viel liegt daran, mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwicklung der großen Gedanken in der Menschheit zu folgen".[92]) Wie Fechner im Unterschied von Schelling die Naturphilosophie auf selbständige und exakte Forschung gründen wollte, so Trendelenburg im Unterschied von Hegel die Metaphysik auf exakte selbständige Erforschung der Geschichte der Philosophie. „Ohne die Sorgfalt für den Tatbestand gibt es kein Recht zum Urteil, es ist die erste Pflicht des Forschers, das Geschichtliche in seiner Eigentümlichkeit zu erkennen."[93])

Dabei legte er einen besonderen Wert auf die griechische Philosophie. „Es muß das Vorurteil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Prinzip müsse gefunden werden. Das Prinzip ist gefunden, es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß."[94]) So urteilten die geschichtlich denkenden Männer nach dem Zusammenbruch des Idealismus auch sonst. Auch Ranke sprach es aus: „In der Philosophie muß ich bekennen, daß mir die älteste Philosophie, wie wir sie bei Plato und Aristoteles ausgebildet finden, genügt. In formeller Hinsicht ist man nie darüber hinausgekommen und auch in materieller Beziehung kommen neuere Philosophen jetzt wieder auf Aristoteles zurück."[95]) Diese Epoche in der Geschichte der Philosophie war ein Verjüngungsprozeß nach einer Abblüte, der wie jedes normale Wachstum auf die Wurzel der Entwicklung zurückgriff. Grieche im Sinne des Klassizismus war freilich Trendelenburg nicht.[96]) Er würdigte die Antike kritisch als den Ausgangspunkt der philosophischen Bewegung.

Das Interesse an der Geschichte ist die Grundlage des Realismus bei Trendelenburg. Es ist der Sinn für die Tatsächlichkeit und

zwar ebenso wie in Fechners Naturphilosophie nicht für Einzeltatsachen, sondern für die durchgehenden Gesamttatsachen, in diesem Falle also für die geistigen Tatsachen, d. h. für die Geschichte.[97]) Die Geschichte der Philosophie gilt als der ideale Niederschlag der Erfahrung der Menschheit.

Wie Trendelenburg sich inhaltlich auf die Geschichte gründete, so brachte er methodisch die formale Logik wieder zu Ehren.[98]) Mit der Widerlegung der Hegelschen Logik begann er den Kampf gegen den spekulativen Idealismus. In der Überwindung dieser Logik lag zunächst seine geschichtliche Bedeutung.[99]) Es war das reine anschauungslose, stofflose Denken, was Trendelenburg bekämpfte. Er wies nach, daß Hegel stillschweigend in den Begriff hineinlegt, was er nachher aus ihm abzuleiten unternimmt und doch nur aus der Erfahrung kennt. Das Denken und Erkennen ist ohne Beziehung auf den Gegenstand nicht zu verstehen. Die Methode läßt sich nicht als Erkenntnislehre im voraus begründen und der Untersuchung voranschicken, sondern sie ist vom Gegenstande der Forschung abhängig.[100]) „Es gibt für uns Menschen kein reines Denken; das Denken tötet sich selbst, wenn es sich von der Welt der Anschauung lossagt." „Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung, das menschliche Denken schafft nur diesen leiblich gewordenen Gedanken nach."[101]) Wenn sich dieser Grundsatz ohne weiteres durchsetzte, so lag das daran, daß alle Wissenschaften selbstverständlich und stillschweigend so verfuhren, ohne sich um die Hegelsche Logik zu bekümmern. Trendelenburgs Verdienst bestand nur darin, diese Abhängigkeit aller Wissenschaft von der Erfahrung in der Logik zur Geltung gebracht zu haben.

Aber sein Kampf gegen den spekulativen Idealismus beruhte auch auf einer Kritik Kants; dessen kritischer Idealismus erschien Trendelenburg als Subjektivismus.[102]) Er sah in dem Schluß Kants: entweder sind Zeit, Raum und die Kategorien subjektiv oder objektiv — eine Lücke und machte geltend, daß der Raum trotz seiner Apriorität im Subjekt doch objektive Geltung habe.[103]) Wie Helmholtz schloß er: die Formen des Raumes und der Zeit „haben einen Ursprung in der Tätigkeit unseres Geistes, insofern sind sie subjektiv, aber das hindert nicht, daß ihnen etwas in den Dingen

entspreche". Auch hiermit hat Trendelenburg sich durchgesetzt. Aus diesem zugleich objektiven und subjektiven Charakter des Raumes der Zeit und der Kategorien ergab sich für Trendelenburg der Grundgedanke seiner Philosophie, der Parallelismus von Denken und Sein, auf dem alles Erkennen beruht.[104]) Es ist zugleich die Grundlage seines Realismus, für den er die geschichtliche Wurzel in der antiken Philosophie und zwar besonders in Aristoteles fand. Während die neuere Philosophie mit einer entschlossenen Abwendung vom mittelalterlichen Aristotelismus begann, die die ganze Front von Luther bis Spinoza hin zu einer einheitlichen Kampflinie zusammenschloß, besteht die geschichtliche Bedeutung Trendelenburgs darin, daß er sich nach dem Sturz des Idealismus als der erste wieder zu dem echten Aristoteles zurückwandte. Diese Wendung entspricht der Bedeutung, die der Aristotelismus auch für die moderne Naturforschung bekam, denn sowohl Cousin wie Johannes Müller und Karl von Baer standen methodisch dem Aristotelismus nahe.[105]) Der charakteristische Grundzug dieses neuen Aristotelismus ist die Beherrschung der Weltanschauung durch den Zweckgedanken und zwar durch einen erweiterten und vertieften Zweckgedanken. Der Zweck ist nicht eine in die Dinge hineingesehene menschliche Ansicht, sondern ein objektiv gültiges Naturgesetz. Dabei befreite Trendelenburg den Zweckgedanken von der Vermenschlichung und Verengerung, die er in der Aufklärung bekommen hatte, indem die Einzelheiten der Natur auf Wohl und Weh des Menschen bezogen wurden. Er bezog ihn auf das Ganze der Natur,[106]) dachte an den inneren Zweck und konnte deswegen seine metaphysische Bedeutung auch Schopenhauer und Darwin gegenüber aufrechterhalten.

Die durch den Zweck beherrschte Weltanschauung ist die organische,[107]) die Trendelenburg von Aristoteles übernahm und die ihn auch noch mit Schelling verband, insofern er wie dieser das All als eine vom Geist beherrschte Einheit und ein Ganzes ansah.[108]) Im Zweck liegt zugleich der Beweis, daß die Welt durch den Gedanken und den Willen beherrscht ist. „Der Zweck in seiner weltbeherrschenden Bedeutung bildet die Grundlinien unserer organischen Weltansicht, nach welcher der Geist die bildende Seele der Dinge ist und die Dinge Werkzeug des Gei-

stes."[109]) In der organischen Weltanschauung sind also Realismus und Idealismus miteinander vereinigt. Ein Realismus, der nicht in Materialismus umschlagen kann, „denn seine Bestimmungen gehen durch den inneren Zweck dem Gedanken im Grunde der Dinge aus; und ein Idealismus, der nicht Subjektivismus werden kann," weil er sich auf gegebene Tatsachen gründet. „Realismus ohne die Idee wird Materialismus, und Idealismus ohne Zugang zum Realen wird ein Traum der Vorstellung."[110]) Mit dieser organischen Weltanschauung hatte Trendelenburg ein Programm verwirklicht, das sich das höchste Ziel der Philosophie zur Aufgabe gemacht hatte. Mit einer klaren Formulierung dieses Ziels schloß er sein Werk: „Indem der Zweck, vorschauender Gedanke und richtender Wille, zum Ursprung der sonst blinden Bewegung wird, stellt sich eine Unterordnung des Realen unter das Ideale, eine Verwirklichung des Idealen im Realen dar. Die Philosophie, welche diese begründet und durchführt ... einigt Realismus und Idealismus."[111]) Als Programm aufgefaßt, proklamieren diese Sätze eine Weltanschauung, in der der Idealismus dadurch überwunden ist, daß er einer höheren Weltanschauung ein- und untergeordnet ist. Die Aufgabe ist also damit jedenfalls in vorbildlicher Weise bestimmt, ganz abgesehen davon, ob Trendelenburg sie voll befriedigend gelöst hat. Daß er den Idealismus in seine Weltanschauung aufgenommen hat, zeigt sich auch darin, daß er Aristoteles im Sinne Platos umbog und so auch den platonischen Idealismus zur Geltung brachte.[112])

Die organische Weltanschauung Trendelenburgs vollendete sich in einem Gottesgedanken, der, ebenso wie der Fechners dem Gottesbegriff des objektiven Idealismus verwandt, ihm aber andererseits doch überlegen war. Verwandt, denn er beruhte darauf, daß die Formen des Denkens den Formen des Seins entsprechen. Dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung im Sein entspricht Grund und Folge im Denken.[113]) Die Natur zeigt uns einen objektiven, die Welt beherrschenden Gedanken, deswegen ist das Prinzip der Erkenntnis und das Prinzip des Seins dasselbe, und die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Hier war also der Idealismus auf den Gottesgedanken gegründet: „der Akt des göttlichen Wissens

ist allen Dingen die Substanz des Seins".[114]) Die Verständlichkeit der Welt selbst, auf der alle Wissenschaft beruht, setzt den Gottesgedanken voraus. „Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls.. wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zugrunde läge. Ohne dies wäre das Recht des Denkens Vermessenheit."[115]) Darum ist alles Denken ein Nachdenken.[116]) Der Gedanke sieht Gott in der Vernunft der Welt und weiß, daß sie aus Gott stammt. „Daher müssen wir die Welt in ihrer Tiefe fassen, um Gott in seinem Wesen zu verstehen." In der organischen Weltansicht stellen die Dinge die Wirklichkeit der göttlichen Idee dar, und die göttliche Idee ist die Wahrheit der Dinge.[117]) Diese Erkenntnis Gottes aus der Vernunft der Welt galt Trendelenburg darum als möglich, weil ja für ihn die Vernunft nicht in die Welt hineingesehen, sondern ein objektives Weltgesetz war.

Aber Trendelenburg sah den Gottesbeweis vor allen Dingen im Zweck; indem er dessen objektive Bedeutung anerkannte, hielt er die Grundlage des teleologischen Gottesbeweises fest.[118]) Wie Physik und Ethik für ihn in der organischen Weltanschauung zu einer Einheit zusammengefaßt waren, so faßte sich auch im Gottesbeweis die der Welt innewohnende Vernunft mit dem sie durchwaltenden Willen zusammen. „Wir erkennen Gott durch das Notwendige im Wissen und durch das Gute im Willen und vor allem durch die Einigung beider."[119]) Dabei vergaß Trendelenburg nicht, daß die Gewißheit Gottes auch durch die Tatsachen der Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit der Welt nicht erzwungen werden kann. Der Beweis für beide ist niemals durch eine umfassende Erfahrung abzuschließen. Der größte Teil der Welt bleibt uns ein undurchdringliches Geheimnis. Deswegen bleibt die Gottesgewißheit immer Glaube; „niemand meine, daß der Glaube etwas anderes sei, als eine freie Erhebung des Geistes".[120]) Trotzdem drängt sich uns der Gottesgedanke dadurch auf, daß er das Stückwerk unserer Erkenntnis zu einem Ganzen ergänzt. Darum ist die Welt, auch wenn wir sie nur stückweise verstehen, ein Spiegel Gottes, ein Gegenbild seines Wesens, je tiefer erfaßt, desto mehr eine Offenbarung.[121]) Auch Trendelenburg stand doch noch so sehr unter dem Einfluß des Idealismus, daß dieser Gedanke

unwillkürlich einen ästhetischen Zug bekam: die Welt ist ein künstlerisches Ganzes, Gott spricht aus ihr, wie der Dichter aus dem Gedicht.[122]) „Das Gedicht gibt dir ein Bild des Dichtergeistes, die Welt ein Bild Gottes."[123]) Der ästhetische Optimismus, der ein Vorzug, aber auch eine Schranke des Idealismus ist, ist die Luft, in der auch Trendelenburg noch unwillkürlich atmet. Wenn er also auch Schopenhauer logisch überlegen war, so hinderte ihn doch sein Glaube an die durchgehende Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit der Welt an der Anerkennung des dämonischen Zuges in Natur und Geschichte, der Schopenhauers Philosophie in der Stimmung der Zeit ihre Durchschlagskraft gab. Auch insofern stand Trendelenburg der Idealitätsphilosophie doch noch nach, als er die Geschichte als das „bedeutungsvollste Glied einer großen Naturansicht" ansah.[124]) Er verband Physik und Ethik miteinander; die Ethik eignet sich den Zweck aus der Natur an.[125]) Indem er also ähnlich wie Baader die Physik als Grundlage der Ethik und die Natur als Grundlage der Geschichte ansah und andererseits diese Geschichte oder wenigstens ihren Niederschlag in der Geschichte der Philosophie als den Strom, aus dem alles weitere Denken abzuleiten ist, leitete er ähnlich und doch in anderer Weise als Fechner den Übergang des Idealismus zum Positivismus ein. Seiner ganzen Natur lag dieses Denken nahe, er war ein Niederdeutscher von der Seekante, der sprudelnde Strom und das flackernde Licht der süddeutschen Denker lag ihm fern, er war klar und streng in seinem Denken, vornehm und zurückhaltend in der Aussprache, gerecht und pflichttreu in seinem Handeln; sein Denken ist nüchtern und doch nicht ohne Schwung, die Sprache, in der eine männliche Persönlichkeit sich ausspricht, hat einen stählernen Glanz. Auch diese individuellen Charakterzüge spiegeln sich in seinem Denken wider, er war auch als Persönlichkeit ein Realist, ein Mann der neuen Zeit, der mit dem Jahr 1871 den Höhepunkt seiner Wirksamkeit erreichte; aber sein Tod bedeutete keineswegs das Ende seines Einflusses.

Denn von Trendelenburg ging der Philosoph aus, der die philosophische Bewegung bis an die Grenze des Positivismus geführt hat. Es ist Dilthey, der die Debatte bis heute beherrscht. Das wissenschaftliche Problem, das er vorfand und aufnahm, war

gegeben durch die Lage der Naturforschung. Dilthey ging aus von Du Bois Reymonds Auseinandersetzung mit dem Materialismus.[126]) Der Stand der Naturwissenschaft verwehrte jeden Versuch, die Naturphilosophie des Idealismus zu wiederholen oder auch nur weiterzubilden. Darum verzichtete dieser Nachfahre des Idealismus auf jede Naturphilosophie. Bei dem Versuch, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft in der höheren Einheit einer Weltanschauung zusammenzufassen, ist einst der Idealismus an der Naturphilosophie und in der Gegenwart der Positivismus an der Geschichtsphilosophie gescheitert.[127])

Indem Dilthey also von vornherein auf die Erneuerung dieses Versuches verzichtete, wurde er auch irre an der Metaphysik, auch an derjenigen, die Lotze, Fechner und Trendelenburg noch vertreten hatten, an einer Weltanschauung, die durch den Zweckbegriff beherrscht und durch den in ihm begründeten Gottesgedanken vollendet war. Alle diese Versuche erschienen ihm als „die Abenddämmerung der Metaphysik",[128]) als ein Rest der theologischen Weltanschauung, an dem man nicht mehr festhalten könne. Eben weil er in der Welterklärung den Gottesbegriff verwarf, mußte er folgerichtig auf alle Metaphysik verzichten; das bedeutete in seinem Sinne, auf jede Weltanschauung, die die Erfahrung überschreitet und durch den Überbau eines allgemeinen Zusammenhanges ergänzt.[129]) Eine besonders ausgeprägte, geschichtlich wirksame Form der Metaphysik sind alle Spekulationen, „welche nicht nur die Erfahrung überschreiten, sondern ein von allem Sinnenfälligen unterschiedenes Reich von geistigen Wesenheiten annehmen. Diese Spekulationen blicken also in ein hinter der Sinnenwelt Verborgenes, Wesenhaftes: eine zweite Welt." Die tiefsten Wurzeln dieser Metaphysik reichen in die Welt des Glaubens und saugen aus ihr „einen Teil ihrer Kraft, das Gemüt ganzer Zeitalter zu beherrschen".[130]) Gerade die Reste der Metaphysik, die sich in der Verwendung des Gottesbegriffs bei Lotze und Trendelenburg zeigten, bestärkten Dilthey in der Ablehnung dieser Philosophie. Er sah diesen Verzicht als den Ertrag der Erkenntniskritik Kants an und berief sich darauf, daß durch die moderne Naturwissenschaft die Einsicht in die Unfruchtbarkeit der Metaphysik bestätigt worden sei. Die Ablehnung aller Metaphysik ist deswegen

auch das rein negative Ergebnis seines einzigen größeren systematisch philosophischen Werkes, der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Die Metaphysik ist nicht etwa eine in wechselnden Formen immer wiederkehrende, notwendige Denkweise, sondern eine geschichtlich begrenzte Weltanschauung, der andere voraufgehen und nachfolgen, eine Phase der Geschichte der Philosophie.[131]) In diesem vollständigen Verzicht auf alle Metaphysik kündigte sich sehr wider Diltheys Willen der herannahende Positivismus an. Das wird vollends klar durch Diltheys Urteil über die erkenntnistheoretische Periode der Philosophie, denn in ihr wirkt die metaphysische Periode des Denkens nach.[132]) Dilthey hatte erkannt, daß eine aller Wissenschaft vorausgehende Erkenntnistheorie, die von aller Metaphysik unabhängig sei, nichts anderes ist als Illusion. Er hielt die Denkgesetze nicht für apriorische Bedingungen unseres Denkens; auch jede Erkenntnistheorie beruht auf einer Metaphysik oder vielmehr auf einer Psychologie. Er bestritt die Forderung, die Möglichkeit einer von der Psychologie unabhängigen Erkenntnistheorie und gab nicht zu, daß Kant eine solche durchgeführt habe.[133]) Eine voraussetzungslose, rein logisch formale Erkenntnistheorie ist eine Unmöglichkeit. Der lebendige Zusammenhang der Seele bildet den Untergrund des Erkenntnisprozesses; deswegen liegt freilich nicht eine ausgeführte Psychologie, aber deren Grundzüge der Erkenntnistheorie zugrunde.[134]) Durch diese Begründung der Erkenntnistheorie auf eine Psychologie war eine der Grundlagen des Idealismus überwunden: vom transzendentalen Idealismus rückte Dilthey in dieser entscheidenden Frage ab. Damit ergab sich ein Ansatzpunkt für den Positivismus, für den diese grundlegende Stellung der Psychologie charakteristisch ist. —

Allerdings war es nicht Diltheys Absicht, dem Positivismus vorzuarbeiten; er wollte ihm vielmehr vorbeugen. Freilich übernahm er von Mill den Begriff der Geisteswissenschaften im Unterschied von der Naturwissenschaft.[135]) Aber gegen den Positivismus wandte er ein, daß er den Geist und damit die Geschichte der Naturerkenntnis unterordne. Bei Comte wird die Geisteswissenschaft abhängig von der Physiologie, und die Geschichtswissenschaft hat die Naturforschung zu ihrer Voraussetzung.[136]) Aber auch der englische

Positivismus J. A. Mills wendet auf die Geisteswissenschaften, die er doch gelten läßt, die Methoden der Naturforschung an. Die positivistische Philosophie hatte diesen Grundsatz aufgestellt. Tatsächlich durchgeführt war er in der Geschichtsschreibung zum erstenmal von Buckle.[137]) Mit nicht geringem Selbstgefühl machte der den Anspruch, erst damit die Geschichte zum Rang einer Wissenschaft zu erheben. Er hoffte, „für die Geschichte des Menschen dasselbe oder doch etwas ähnliches zu leisten, was anderen Forschern in der Naturwissenschaft gelungen ist ... in der Natur sind die scheinbar unregelmäßigsten und widersinnigsten Vorgänge erklärt und als im Einklange mit gewissen unwandelbaren und allgemeinen Gesetzen nachgewiesen worden. Wenn wir die Vorgänge der Menschenwelt einer ähnlichen Behandlung unterwerfen, haben wir sicher alle Aussicht auf einen ähnlichen Erfolg." Er fühlte sich damit über die „Zunft der Historiker" hoch erhaben, weil sie nach Comtes Urteil „die unzusammenhängende Anhäufung von Tatsachen ganz ungehörig als Geschichte bezeichnen". „In allen übrigen großen Gebieten der Forschung wird die Notwendigkeit der Verallgemeinerung von jedermann zugegeben, und wir begegnen edlen Anstrengungen, auf besondere Tatsachen gestützt, die Gesetze zu entdecken, unter deren Herrschaft die Tatsachen stehen. Die Historiker hingegen sind so weit davon entfernt, dies Verfahren zu dem ihrigen zu machen, daß unter ihnen der sonderbare Gedanke vorherrscht, ihr Geschäft sei lediglich, Begebenheiten zu erzählen und diese allenfalls mit passenden sittlichen und politischen Betrachtungen zu beleben."[138])

Während die deutschen Radikalen wie A. Ruge ungeachtet ihrer Abstammung von Hegel dies Werk Buckles und seine Tendenz mit Beifall begrüßten, verwarf die deutsche klassische Geschichtsschreibung seine Grundsätze als Trivialitäten. In ihrem Namen sprach Droysen. Er bestimmte die Aufgabe, die durch die Lage der Geschichtsphilosophie gegeben war: „Sie scheint dazu angetan, der Mittelpunkt der großen Diskussion zu werden, welche in dem Gesamtleben der Wissenschaften die nächste bedeutende Wendung bezeichnen wird, denn die wachsende Entfremdung zwischen den exakten und spekulativen Disziplinen, den täglich weiter klaffenden Zwiespalt zwischen der materialistischen und supranaturalistischen Weltanschauung wird niemand für normal

und wahr halten. Diese Gegensätze fordern eine Ausgleichung." Damit war der Kern des Problems erkannt. Als Jünger des deutschen Idealismus sah Droysen die Aufgabe darin, „den Dualismus jener Methoden, jener beiden Weltanschauungen, von denen jede die andere nur beherrschen oder negieren will, in derjenigen Methode zu versöhnen, die der ethischen, der geschichtlichen Welt entsprechend ist".[139]) Als echter Idealist hielt Droysen an der Unterordnung der Natur unter den Geist fest. Er kam auf die Frage noch einmal unter dem Stichwort Natur und Geschichte zurück,[140]) wie er denn schon 1843 eine Theologie der Geschichte entwickelt hatte.[141]) Es ist möglich, daß Droysens Polemik auf Dilthey Eindruck gemacht hat.[142]) Aber da Dilthey mit aller Metaphysik auch die Verwertung des Gottesbegriffs in der Deutung der Geschichte verwarf, so entfernte er sich weiter als Droysen vom Idealismus und doch wollte er den Positivismus Buckles nicht anerkennen. Wollte er nicht wie Droysen die naturalistische Geschichtsbetrachtung der ethischen unterordnen, so wollte er doch auch die Geschichte nicht in die Naturwissenschaft einstellen. Er behielt den Standpunkt des deutschen Idealismus insofern bei, als er den Geist selbständig neben die Natur stellte. Damit übernahm er die Aufgabe, die Geisteswissenschaften von der Methode der Naturwissenschaften zu befreien und ihnen eine eigene Theorie zu verschaffen. In dieser Zielsetzung bestand sein Unterschied vom Positivismus.[143]) Wenn er also die Selbständigkeit der geschichtlichen Welt vertrat, so wollte er dabei doch nicht vergessen, daß sie auf der Grundlage der Natur beruht, daß die Tatsachen des Geistes, die oberste Grenze der Tatsachen der Natur und diese die untere Bedingung des geistigen Lebens bilden.[144]) Aber so weit war er Idealist, daß er sich dagegen sträubte, den Geist als ein unter dem Gesetz der Natur stehendes Naturerzeugnis anzusehen. Die geschichtliche Welt kommt beim Positivismus in der Naturforschung überhaupt selbst bei Helmholtz nicht zu ihrem Rechte.[145])

Wenn er die Wissenschaft vom Geist von der Naturwissenschaft befreien wollte, so dachte er dabei nicht nur an den individuellen Geist, sondern an die Geschichte. So schien die Aufgabe eine Philosophie der Geschichte sein zu müssen. Damit hätte Dilthey an die wertvollste Leistung[146]) und zu gleicher Zeit an den letzten Ausläufer

und Höhepunkt des deutschen Idealismus angeknüpft. Aber gerade diesen Grundgedanken und Ertrag der idealistischen Spekulation gab Dilthey auf. Der ganze stolze Bau in seinen beiden Flügeln brach unter seinem Urteil zusammen. Die Geschichtsphilosophie ist ein Trugbild wie die Naturphilosophie.[147]) Er schloß sich damit der Kritik des letzten großen Idealisten Lotze an und überbot sie.[148]) Sein Skeptizismus diesem stolzen Bau des deutschen Idealismus gegenüber beruhte auf der richtigen Erkenntnis, daß die Philosophie der Geschichte religiöse Motive hat.[149]) Da aber Dilthey den Erkenntniswert dieser religiösen Motive und damit jede theologische Weltanschauung verwarf, so fiel folgerichtig die Philosophie der Geschichte für ihn hin. Er erkannte treffend, daß sie keine Wissenschaft ist, die das richtunggebende Ziel, das beherrschende Gesetz, den grundlegenden Plan, den innewohnenden Sinn der Geschichte aus ihr selbst durch eine voraussetzungslose Untersuchung entdeckt, ähnlich wie in der Natur das sie beherrschende Gesetz erkannt wird. Damit fiel diese umfassende Form, die der Idealismus der Geisteswissenschaft gegeben hatte. Aber mit ihr fiel auch die Soziologie, die Lehre von den Gesetzen der menschlichen Gesellschaft, welche der englisch-französische Positivismus der deutschen Geschichtsphilosophie entgegengestellt hatte. Eine Wissenschaft ist auch die Soziologie nicht.

Es mußte also ein anderer Weg gesucht werden, um die Geisteswissenschaften zu begründen. In Übereinstimmung mit dem Positivismus konnte dieser nicht etwa in einer Erkenntnistheorie, sondern nur in der Psychologie gefunden werden. Aber im Unterschied vom Positivismus konnte das nicht die physiologische oder die erklärende Psychologie sein, weil sie ebensowenig wie die Natur- oder Geschichtsphilosophie, wie die Metaphysik über Hypothesen hinauskommt, die als Deutung hinter die Tatsachen gelegt werden. So mußte eine neue psychologische Methode gesucht werden, die beschreibende und zergliedernde Psychologie. Ihre Grundlage ist das Erlebnis, d. h. die innere Erfahrung, die sich aus dem Zusammenstoß des Menschen mit der Außenwelt ergibt. Sie ist ihrer selbst gewiß, und mit ihr meinte deshalb Dilthey den Zweifel an der Realität der Außenwelt zu überwinden. Im Erlebnis liegt die Gewißheit der Außenwelt.[150]) Denn auch darin erwies sich Dilthey als ein Nachfahre des deutschen

Idealismus, daß er von der Phänomenalität ausging.[151]) Aber den Phänomenalismus wollte er gleichwohl überwinden. Der deutsche Idealismus hatte bei Kant damit begonnen, daß für Kant Idealismus nichts anderes war als Phänomenalismus, d. h. daß die uns gegebene Sinnenwelt Erscheinung ist.[152]) Damit war von vornherein die seltsame Verirrung des Solipsismus möglich — theoretisch unwiderleglich, aber praktisch nicht ernst zu nehmen und nur aus moralischen Motiven überwindbar. Ein widersinniger Gedanke, mit dem der Gedankengang auf ein totes Geleise geraten war, ein Beweis, daß er von Anfang an auf einen falschen Strang geleitet sein mußte. Aber weil er nun einmal festgefahren war, so bestand die Aufgabe darin, vom Bewußtsein aus den Glauben an die Realität der Außenwelt nachträglich zu begründen, ein logisches Schulexerzitium, mit dem sich ein verbildetes Denken von seiner natürlichen Grundlage völlig entfernte. Dies zeigte sich darin, daß die Frage nach dem Rechte des Glaubens an die Realität der Außenwelt nur eine mühsame und gequälte Antwort finden konnte. Für Kant war es „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können".[153]) Im spekulativen Idealismus war dieser seltsame Zweifel verschollen. Wenn es am Ende der großen Bewegung wieder notwendig war, einen umständlichen und doch nicht überzeugenden Beweis für die Wirklichkeit der Außenwelt zu führen, so ist es klar, daß dieser Zweifel mit der Verkümmerung des Idealismus zusammenhing, die in der Beseitigung der Metaphysik lag, während dann doch gleichzeitig der idealistische Ansatz festgehalten werden sollte. Der Zweifel, der den Gottesgedanken aus der Philosophie ausschloß, ließ sich nicht an einer beliebigen Stelle hemmen, sondern ergriff und zerstörte schließlich den ganzen Gedankenbau und nötigte zu künstlichen Gedankengängen, die nur eine schulmäßige Bedeutung haben.

An einer entscheidenden Stelle wich Dilthey vom Kantschen transzendentalen Idealismus ab, nämlich in Kants Lehre von der Zeit.[154]) Denn indem Kant die Zeit zu einer bloßen Erscheinung machte, verflüchtigte er das Leben selbst zu einer Erscheinung. Das

war ein Widerspruch in sich selbst, denn ein zeitloses Leben, welches hinter diesem Leben in der Zeit liegt, ist nichts als ein Schattenreich, welches wir eben nicht erleben, während das Leben in der Zeit unser eigentliches Erlebnis ist. Eine Weltanschauung, die sich auf das Erlebnis und die Geschichte gründete, hätte sich selbst aufgegeben, wenn sie anders geurteilt hätte. Aber damit war diese Grundlegung der Geisteswissenschaften wiederum in einer grundlegenden Frage von Kant abgewiesen. Es war für den Ausgang des Idealismus von entscheidender Bedeutung, daß der große Naturphilosoph der Neuzeit, Helmholtz, von den Grundlagen der Kantschen Raumlehre und der Begründer der Geisteswissenschaft von der Kantschen Zeitanschauung abrückte. Der eine, weil sonst die Natur, der andere, weil sonst die Geschichte sich in Schein auflöst, denn die Geschichte ist keine Realität mehr, wenn die Zeit als menschliche Anschauungsform gilt. Alles Leben verflüchtigt sich in ein Jenseits hinein, von dem uns jede Erfahrung fehlt. Die Geisteswissenschaften konnten also nur begründet werden, wenn diese Grundlage des Kantschen Idealismus verlassen wurde. Ein geschichtlich denkender Mensch konnte nicht anders urteilen, und ein solcher war Dilthey. Es war „der herrschende Impuls in seinem philosophischen Denken, das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen, in die geschichtliche Welt immer tiefer einzudringen, um gleichsam ihre Seele zu vernehmen".[155]) Das war nicht nur ein individueller Zug; Dilthey fühlte sich als einer der Mitarbeiter in der großen Wendung zur Geschichte, die das deutsche Geistesleben in der Mitte des 19. Jahrhunderts durchlief, als ein Genosse und Schüler der Ranke, Böckh, Grimm, Mommsen, Trendelenburg. Er hob mit Stolz hervor, daß die Begründung der historischen Wissenschaft eine Tat des deutschen Geistes war.[156])

Indem er aber die Metaphysik und mit ihr die Geschichtsphilosophie aufgab, entging es ihm nicht, daß darin die Gefahr eines Relativismus lag, der es zu keinen allgemeingültigen Erkenntnissen mehr kommen ließ. „Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben. — Aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?[157]) An die Auflösung dieses Problems setzte er seine

Lebensarbeit. Er suchte sie in der Theorie des Erlebnisses, denn durch die Erlebnisse der Gesamtheit, durch die Geschichte, hoffte er allgemeingültige Urteile zu gewinnen.[158]) Auch in dieser Beziehung trennte er sich mit Bewußtsein von Kant, weil dieser der Erfahrungswissenschaft insgesamt die Möglichkeit abspricht, notwendig und allgemeingültig zu sein. Darin lag wieder eine deutliche Annäherung an den Positivismus.[159])

Das Erlebnis, welches der Geschichte des Einzelnen und der Gesamtheit zugrunde liegt, ist in seinem innersten Kern religiös. Das religiöse Leben ist die dauernde Grundlage der intellektuellen Entwicklung. Es ist eine von jeder Metaphysik und Kritik unabhängige Tatsache. Sie durch Selbstbesinnung zu analysieren, ist die Aufgabe, auf deren Lösung die Wissenschaft von der geistigen Welt beruht. Die Religion nach Art der Positivisten als eine abgeleitete sekundäre Tatsache aus einem vorreligiösen Urzustande abzuleiten, hielt Dilthey für unmöglich. Diese Erkenntnis von dem ursprünglichen Charakter des religiösen Erlebnisses verdankte er Schleiermacher, und indem er an ihr festhielt, hielt er sich vom Positivismus fern. Aber es entging ihm selbst nicht, daß er damit über den Positivismus nicht hinauskam. Mit dem deutschen Idealismus verband ihn das Interesse an der Autonomie des Geistes.[160]) Damit wandte er sich, von der „christlichen Transzendenz" ebenso wie vom spekulativen Theismus ab. Der Glaube an die Selbständigkeit der Vernunft war ja der Grundgedanke, der den Idealismus mit der Aufklärung verband, und Dilthey fühlte sich als Aufklärer. Er bezeichnete es als „den herrschenden Impuls in seinem philosophischen Denken, sich im Geist der großen Aufklärung an die erfahrbare Wirklichkeit als die Eine Welt unseres Wissens zu halten."[161])

Das heißt mit dem Gottesbegriff fiel die Metaphysik und alle Jenseitigkeit aus seinem Denken fort. Aber für einen historisch denkenden Menschen wie Dilthey war der idealistische Begriff der Vernunft, auf dem der Glaube an die Selbständigkeit des Geistes beruhte, nicht mehr zu halten. So entstand die peinliche Frage, das unlösbare Problem: wie ist nun dieser Glaube zu begründen? Dilthey selbst empfand diese Schwierigkeit tief, er gestand, daß er

sein Ziel nicht erreicht habe, daß er über den Skeptizismus nicht hinausgekommen sei. Der Widerspruch, den sein Versuch fand, die Geisteswissenschaften auf eine beschreibende Psychologie zu gründen, die sieghafte Kraft, mit der die physiologische Psychologie sich durchsetzte, machte ihn selbst unsicher und brachte seine Arbeit ins Stocken, ehe er sein Ziel erreicht hatte. Die rein formalistische Geschichtsphilosophie, die in Anknüpfung an seine eigenen Ideen sich ausbildete und dann gegen ihn wandte, hemmte auch seinen Versuch, die Geschichte zu verstehen. Er hatte sich eine unlösbare, widerspruchsvolle Aufgabe gestellt. Idealist konnte er nicht mehr sein. Er sah ein, daß „die idealistischen Strömungen durch keine Wiederbelebungsversuche der religiösen Anschauungen sich in der Nation befestigen ließen".[162]) Und doch war es ihm unmöglich, sich dem Positivismus anzuschließen.

Dieses Schwanken zwischen Idealismus und Positivismus zeigte sich am bedenklichsten in den Ansätzen zur Ethik, die er machte. Wohl sah er ein, daß sich die ethischen Ideale nicht aus der Sitte entwickeln lassen, daß diese also nicht Grundlage der Ethik sein kann.[163]) Da aber das Ergebnis der Geschichte auf ethischem Gebiete die Sitte ist, so schien eine empirische Begründung der Ethik auf die Geschichte nicht möglich, aber andererseits erkannte Dilthey an, daß das Sittliche nicht nur als ein Ideal, als ein Sollen über der Geschichte schwebt, sondern, daß es als Motiv, als Tatsache innerhalb der Geschichte wirkt. Ohne Lebenserfahrung, die aus der Geschichte schöpft, sagte er mit Recht, kommt ein geschichtliches Urteil nicht zustande.[164]) In welcher Form wirkt nun das ethische Ideal als Realität in der Geschichte? Auf diese Frage wußte er keine andere Antwort zu geben als den alten liberalen Glauben an die öffentliche Meinung. Diese galt ihm als „das gewaltigste Band des ethischen Systems" der öffentlichen Sittlichkeit. Das Urteil der Welt, das öffentliche Gewissen, blieb nun allein übrig, als haltende, tragende Macht der Sittlichkeit. Durch dieses sittliche Urteil wird das Ergebnis der sittlichen Gesamtkultur auf den einzelnen übertragen. Seine Macht ist verwandt mit der des Gesetzes. Es ist die Äußerung des objektiven Systems der Sittlichkeit.[165]) Durch dieses bedenkliche Schwanken über den Grund des sittlichen Urteils wurde gerade das

beherrschende Interesse an dessen Selbständigkeit in Frage gestellt und gefährdet. Die Freiheit, an der dem Idealismus so viel lag, wurde hier nur geschützt gegen die Abhängigkeit von der „christlichen Transzendenz". Weil aber Dilthey als echter Historiker den Vernunftbegriff aufgegeben hatte, machte er den Menschen abhängig von der öffentlichen Meinung, das imaginäre Weltgewissen taucht an seinem Horizonte auf. Eine Freiheit vom Urteil der Menschen, von der allgemeinen Meinung, die doch gerade den Höhepunkt der christlichen Freiheit darstellt, diese Selbständigkeit der ganzen Welt gegenüber, in der die Majestät des Menschen besteht, ist nach dieser Theorie unmöglich.

Diese Unsicherheit, durch welche das Ergebnis der Untersuchung ihren Ausgangspunkt erschüttert, hat Dilthey nicht überwunden, denn er folgte in seinen Überzeugungen grundsätzlich der geschichtlichen Entwicklung. Darum hielt er auch in der Ethik „die naturalistische Bewegung in der Wissenschaft für etwas Unaufhaltsames".[166]) Mit Recht fragte er der positivistischen Ethik gegenüber: „worin das Recht einer solchen Sittenlehre gelegen ist", und er antwortete, daß die durch die Gesellschaft hindurchgehenden Zwecke, in deren Zusammenhang sich das Individuum einfügen muß, wie Naturkräfte wirken". — „Die Naturgeschichte der Entstehung dieser Regeln wäre in der Tat historische Moraluntersuchung." Also auch in der Ethik näherte sich Dilthey dem Positivismus — zögernd, schwankend, unsicher und doch folgerichtig. Er wollte auf der geschichtlichen Erfahrung fußen und dabei den Gottesbegriff und mit ihm die Metaphysik und alle Jenseitigkeit aus seiner Weltanschauung ausschließen — von seinem Standpunkt aus ganz folgerichtig; denn da er eine geschichtliche Offenbarung nicht anerkannte, so führte für ihn der Gottesglaube notwendig zu Jenseitigkeit und Metaphysik. So blieb ihm nichts anderes übrig, als eine inkonsequente Annäherung an den Positivismus, vor dem er das deutsche Denken bewahren wollte. Er wußte wohl, daß diese Unsicherheit in seiner religiösen Stellung begründet war. Noch in den 90er Jahren schrieb er: „weit, klar und hell ist unsere Philosophie, nichts hat sie mit dem Dunst dumpfer Christlichkeit zu tun ... ob wir als Ichs fortleben, wissen wir nicht, ob es einen persönlichen Gott gibt,

wir wissen es nicht. Eben nur dem der Besinnung Zugänglichen, dem Erfahrbaren zu leben fordert diese Weltepoche".[167]) Indem er sein Denken der Forderung der Weltepoche anpaßte, zeigte sich eine Unfreiheit, die unvermeidlich ist, wenn man die Abhängigkeit von der Geschichte richtig erkennt und sich die von ihr befreiende Abhängigkeit von Gott theoretisch unmöglich macht. Er selbst empfand den religiösen Grund seiner philosophischen Unsicherheit deutlich; noch 1904 schrieb er, die Seele von der Jenseitigkeit in der Seele seines Freundes ganz erfüllt: „ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe? Wir müssen diese Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut dies mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung eine gleiche Kraft"?[168])

Er hat damit den religiösen Grund seiner philosophischen Unsicherheit selbst eingestanden. Sein wissenschaftliches Ziel hat er nicht erreicht, weil es seinem Wesen nach unerreichbar war. Er war ein Historiker; unter den Historikern der Geschichte der Philosophie der feinste und geistvollste, den Schülern Hegels, Zeller und Kuno Fischer überlegen in der Kunst des Portraits, in der Lebendigkeit der Milieuschilderung, in der Sicherheit, mit der die Geschichte der Philosophie mit der politischen und literarischen Geschichte mit der Kulturgeschichte verbunden ist. Aber alle diese feinen, scharfen und klaren Zeichnungen blieben Skizzen oder unvollendete Gemälde von großem wissenschaftlichem und künstlerischem Wert; aber es ist kein Zufall, daß seine großen Werke, das historische und das systematische, beide unvollendet blieben. Darin drückt sich nur aus, daß er sein Ziel nicht erreichte, nicht weil es ihm an Geist und Kraft gefehlt hätte, sondern weil es unerreichbar war. Er blieb ein ringender und suchender Geist, und hat die philosophische Bewegung unwillkürlich aber unvermeidlich einem Ziele nähergeführt, vor dem er sie bewahren wollte. So hat seine reiche Arbeit wider seinen Willen dem Positivismus vorgearbeitet.

Die Aufgabe, den deutschen Idealismus in der Gegenwart zu vertreten, hat ein anderer Schüler Trendelenburgs mit Bewußtsein ergriffen und bis in die Gegenwart hinein durchzuführen versucht, Rudolf Eucken. Er ging von demselben Konflikt aus wie der letzte

große idealistische Philosoph Lotze, von dem Gegensatz zwischen Natur und Geist, Äußerlichkeit und Innerlichkeit, Gesetz und Freiheit, Mechanismus und geschichtlichem Leben, Arbeit und Seele. Die Spannung dieser beiden Pole hatte sich am Ende des Jahrhunderts gesteigert, und Eucken hatte eine feine und tiefe Empfindung dafür und eine Ahnung von der Krisis, die sich vorbereitete, wenn es nicht gelang, diese Gegensätze zu überwinden. Neben technischen, naturwissenschaftlichen und wirtschaftlichen Erfolgen vertiefte sich immer mehr das Gefühl einer inneren geistigen Leere. Das praktische Interesse war auf die Gesellschaft gerichtet, das theoretische auf die Natur. Sozialismus und Naturalismus absorbierten die Aufmerksamkeit der Gebildeten. Eucken empfand stark, daß daneben das Individuum leer ausging. Neben tüchtiger und fruchtbarer Arbeit nach außen sah er eine geistige innere Verarmung und empfand, daß das Bildungsniveau sich seit der Zeit des Idealismus immer mehr gesenkt hatte. Aus dem Gefühl der Unbefriedigung ergab sich gegen Ende des Jahrhunderts ein ziellloses Suchen, das besonders in der gebildeten Jugend nach seinem Urteil zu romantischen Verirrungen führte, die ihm bedenklich erschienen. Er rechnet dazu besonders den Immoralismus. Er sah Deutschland in Gefahr, die geistig führende Stellung, die es durch Reformation und Idealismus gewonnen hatte, zu verlieren, während die Ersatzmittel, durch welche diese Verödung des geistigen Lebens übertäubt werden sollte, anfingen zu versagen, insbesondere das hochgespannte politische Interesse des Bismarckschen Zeitalters. Er glaubte zu bemerken, „daß die aufstrebende Zeit nicht mehr im bloßen Staatswesen den Mittelpunkt ihrer Ideale findet.“[169]) Als Schüler Trendelenburgs und Jünger der historischen Methode suchte er die Antwort auf diese Frage in der Geschichte. Aber die neue Stellung wächst nicht einfach aus der geschichtlichen Tradition wie ein Naturprodukt hervor. „Die Art, wie die letzten Jahrhunderte diese unanfechtbare Aufgabe behandelt haben, kann uns nach den Erfahrungen und Erschütterungen der Zeiten nicht mehr genügen.“[170]) „Die einzige völlig präzise Art der Durchführung bot die Aufklärung. Aber daß sie das Leben in zu enge Bahnen lenkte, darüber besteht heute kein Zweifel mehr. So wenden wir uns mit besonderer Vorliebe zur Renaissance;

aber auch diese kann uns den Weg in die Zukunft nicht zeigen. „Wir haben nicht mehr jene optimistische Zukunft, die der Bund von Schönheit und Lebenskraft dort erzeugt ... Die Lebensarbeit lastet auf uns mit weit größerer Schwere. Die ungeheuren Widerstände drängen zu neuen Vertiefungen; so kann das Lebensbild der Renaissance unmöglich das unsere sein." Vollends der neue Glaube der Gegenwart, wie er durch David Friedrich Strauß und den Haeckelschen Monismus vertreten wurde, „mußte in seiner kläglichen Leere gar bald zur allgemeinen Empfindung kommen". Im Kampf gegen den modernen Idealismus bleibt also keine andere Front als eine Erneuerung des Idealismus, eine Weltanschauung, deren tragende Grundlage die Moral ist. Wie die Vertreter des klassischen deutschen Idealismus, sah Eucken den geschichtlichen Zusammenhang, von dessen Fortsetzung allein das Heil zu erwarten war, in der Linie, die von Plato über das ursprüngliche Christentum und Luther zu Kant führt. Er sah also den Idealismus als die Frucht einer Verbindung von Platonismus und Christentum und als die Fortsetzung der Reformation an. Das war die bekannte Geschichtsauffassung des Idealismus. Dementsprechend ist dann auch die Grundlage der Euckenschen Philosophie kantisch. Der Beweis für die Überlegenheit des Geistes über die Natur liegt in der Norm, die sich im Geiste findet und die erst die Erkenntnis der Natur möglich macht. Auf ihr beruht die ganze, den Geist scheinbar bedrohende Kultur. Eucken geht aus von dem Kantschen a priori. Aber im Anschluß an den spekulativen Idealismus geht er über Kant insofern hinaus, als er in der Vernunft nicht nur eine gesetzgebende, sondern eine schöpferische Kraft sieht, die die ganze geschichtliche Kultur erzeugt. Ihr Werk ist das Geistesleben, das sich über der Grundlage der Natur erhebt. Das ist bei Eucken ein Begriff, der Diltheys Begriff der Geisteswissenschaften entspricht. Indem die Vernunft in der Geschichte dieses Geistesleben erzeugt, beweist sie ihre Überlegenheit über die Natur, aus der sie ja die Kultur schafft, und weist damit zurück auf einen schaffenden göttlichen einheitlichen Grund dieser zwiespältigen Welt.

Damit ist die Aufgabe gestellt, diese geistige Kraft innerlich zur Herrschaft zu bringen, denn auch die Seele, aus der sie hervor-

bricht, ist Natur, aber nicht von selbst, durch einen Naturprozeß entwickelt sich das schöpferische, geistige Leben. Diese Illusion ist ein Pseudoidealismus, „ein vager, verschlossener, matter Idealismus, dem im Grunde aller geistiger Gehalt und damit auch der feste Glaube an seine eigene Wahrheit fehle". Es fehlt ihm die Widerstandskraft gegen das Verkehrte und die Energie für das Gute, „er wirkt wie ein Opium zur geistigen Einschläferung und Erschlaffung der Zeit. Ihm gegenüber das große Entweder-Oder des menschlichen Daseins und die ungeheure Spannung der Zeit zur Anschauung zu bringen, das mußten wir für eine Hauptaufgabe erwarten."[171]) Über diese Vermittlungsphilosophie, deren Schwäche Eucken sehr wohl erkannte, wollte er sich durch seinen eigensten Gedanken erheben: Der Geist bricht aus der Tiefe der Seele nicht wie eine Knospe hervor, sondern er unterwirft sich die Seele durch einen Kampf — ein Anklang an die christliche Lehre von der Widergeburt. Dieser Kampf beruht auf dem Glauben an den geistigen Weltgrund, aus dem die Vernunft entspringt. Ihre Herrschaft ist religiös begründet, insofern ist die Religion der tiefste Kern des Geisteslebens, und auf ihrer Kraft beruht die Herrschaft des Geistes über die Natur. Diese Idee war verwandt mit dem Religionsbegriff, der der Theologie Ritschls zugrunde lag. Daraus erklärt sich die Berührung zwischen dieser Philosophie und den Anhängern der Theologie Ritschls, die gelegentlich aufgefallen ist.[172]) Es schloß sich an ihn ein seiner Absicht nach humanistisch geläutertes Christentum, eine Vermittlungstheologie an, die über Ritschl hinausging, „ein Protestantismus, der auf Grund seines religiösen Individualismus und seines kritischen Wahrheitssinnes einem philosophisch mitbedingten Christentum freien Raum zu lebendiger und freudiger Wirksamkeit läßt", „ein philosophisch und wissenschaftlich beeinflußtes Humanitätschristentum von protestantischem Charakter".[173]) Das Ziel ist die Vollendung, die innere Füllung und Befriedigung der individuellen Persönlichkeit. Dadurch behauptet sich das Geistesleben gegenüber der Natur, der entseelten Arbeit und der mechanisierten Kultur. Dieser Gewinn eines selbständigen freien geistigen Lebens ist nur von der Religion aus zu erreichen. Aber vom Gelingen dieses Kampfes hängt die Zukunft der Kulturmenschheit ab.

Durchzuführen ist dieser Kampf nur unter der Führung großer Geister, die man nur abwarten und deren Wirken man nur vorbereiten kann. — So sagt Eucken ganz wie Nietzsche. Aber daß Ideen die Macht haben, geschichtlich zu wirken, dafür führt er charakteristisch genug den Sozialismus und den Ultramontanismus als Beweis an.[174])

Selbst Theologen, die überzeugt waren, daß in der von Euckens gewiesenen Richtung, die religiöse Aufgabe der Zukunft liege, konnten sich doch gegen die Tatsache nicht verschließen, daß die wichtigste Aufgabe, die durch die Philosophie gestellt war, nicht gelöst war.[175]) Es ist Eucken ebensowenig wie dem alten Idealismus gelungen, die Natur in die idealistische Weltanschauung einzuordnen. Das war aber gerade der Fehler, an dem der alte Idealismus gescheitert ist.[176]) An dieser entscheidenden Stelle hat Eucken den alten Idealismus nicht zu korrigieren vermocht. „Die Freiheit selbst ist bis jetzt, gegenüber jenem Naturbegriff nirgends genügend sichergestellt. Diesen Fragen ist Eucken aus dem Wege gegangen,"[177]) damit war das Geschick dieses neuen Idealismus von vornherein besiegelt. Die Tatsache ist erklärt, daß er's nicht vermocht hat, sich durchzusetzen. Eucken war ebenso wie Dilthey der Schwierigkeit, die er doch selbst als das eigentliche Problem empfand, ausgewichen. Die Aufgabe, die zu lösen gewesen wäre, war nicht einmal in Angriff genommen. Wenn sich das daraus erklärt, daß sie zur Zeit überhaupt unlösbar ist, so ist damit eben bewiesen, daß eine Erneuerung des Idealismus unmöglich ist. Er beruhte, wie der klassische Idealismus auf einem ethischen Postulat, gestützt durch einen Gottesgedanken, der ebenfalls nur ein ethisches Postulat war. Eine solche in der Luft schwebende Weltanschauung bot vielleicht vielen Einzelnen eine Zuflucht, konnte aber der modernen Naturforschung gegenüber eine geschichtliche Bedeutung nicht gewinnen.

Ebensowenig ist es Eucken gelungen, den modernen Pessimismus zu überwinden, weil er ihn ebensowenig wie die anderen Freunde des Idealismus, Fechner und Lotze, in seiner ganzen Tiefe erfaßt und in seinem relativen Rechte erkannt hatte.

Das wird sich zeigen.

Drittes Kapitel:

Der Pessimismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.

1. Der deutsche Pessimismus.

Man könnte meinen, daß 1871, nachdem ein lange ersehntes Ziel erreicht war, ein Gefühl der Erhebung das politisch geeinigte deutsche Volk auch innerlich miteinander verbunden hätte. In Wirklichkeit sah es anders aus. Den gewaltigen militärischen und politischen Erfolgen des Krieges und dem endlich erreichten Ziele der Einigung Deutschlands folgte nicht etwa eine Zeit gehobener Stimmung, sondern eine tiefe Verärgerung und Verbitterung des Volkes. Alle aufmerksamen Beobachter des deutschen Volkes sind sich über diese schwerwiegende Tatsache einig. Der Prophet des neuen Reiches, Treitschke, durfte von sich bekennen, daß er „im Verlauf der letzten Jahre und nun gar in diesem Kriege die Bedeutung des religiösen Lebens recht verstehen gelernt habe".[1]) Das war ein Ausdruck der tiefen Dankbarkeit, die die Einigung Deutschlands als ein langersehntes Geschenk Gottes hinnahm. Wie dieser Jünger des deutschen Idealismus durch den Krieg religiös angeregt wurde, so bekannte ein Mann, der der Erweckungsbewegung nahestand, Karl Gerok, in denselben Tagen: „Man wagt wieder an die Macht der Ideen zu glauben in dieser realistischen Welt, wenn man's erleben darf, wie das, was seit 50 Jahren der Traum der Jugend, das Ideal der Dichter, das Postulat der Denker, der Schmerz der Patrioten in Deutschland war und immer als Idealismus verlacht wurde, nun plötzlich mit wuchtigem Schritt in die Wirklichkeit tritt."[2]) Dieser Nachfahre der Erweckungsbewegung sah in der Einigung Deutschlands einen Triumph des Idealismus.

Aber der Rückschlag stellte sich nur allzubald ein. Ein Jahr später, am 4. November 71 hielt der Erlanger Theologe Hofmann, als Prorektor der Universität, eine Rede über die Universitäten im neuen Deutschen Reiche. Sie war eine Antwort auf ein Wort Leon Gautiers, der auf die Frage nach den Quellen der Kraft des deutschen Volkes geantwortet hatte: In den Universitäten liegt Deutschlands Stärke und das Geheimnis seiner Triumphe, denn an den deutschen Universitäten wird von der gebildeten Jugend

gearbeitet. Hofmann sah darin nur einen Beweis, „daß er unsre Universitäten doch nur obenhin kennt.“ Sie haben die Aufgabe, die politische, soziale und kirchliche Gefährdung der Einheit Deutschlands zu überwinden. Diesen Anforderungen ist aber das Pflichtgefühl und der Fleiß der akademischen Jugend nicht gewachsen. Zu Führern des Volkes im öffentlichen Leben lassen sich die deutschen Studenten nicht erziehen. Die edle Zeit wird mit Nichtstun und Festen vergeudet. Der Redner schloß: „Aus einem bitteren Herzeleid, das mir in der Seele brennt, ist diese Rede geboren.“ Das Urteil des süddeutschen Theologen fand ein Echo bei Treitschke. Er bestätigte die Worte „über den gänzlichen Mangel an Idealismus in der heutigen Jugend. Das ist mir alles aus der Seele geschrieben; ich erschrecke oft über dies sinnliche junge Geschlecht — heute ist die Gefahr unleugbar groß.“[3])

Diese Stimmen, die sich schon so bald nach dem Ende des Krieges hören ließen, verhallten nicht wieder. Noch im Jahre 1885 schrieb Lagarde über die Klage, daß der deutschen Jugend der Idealismus fehle, und nannte sie eine der häufigen unter den vielen Klagen, welche in Deutschland wie eine Epidemie umgehen. Er nahm freilich die Jugend gegen diesen Vorwurf in Schutz, aber er bestritt, daß die Männer des herrschenden Systems berufen und berechtigt seien, der Jugend einen Fehler vorzuwerfen, der auf das alte Geschlecht fallen würde. Daß die 70er Jahre nicht geeignet waren, der Jugend den Idealismus zu erhalten, war ja seine eigne, immer wiederkehrende Klage. Es war eine schwere Enttäuschung für die Patrioten; denn indem der Schwung erlahmte, erlosch auch die freudige Stimmung. Als Treitschke 1874 in den Kampf mit dem Sozialismus eingriff, mußte er zum Schluß gestehen: „Der Augenblick ist ernst, von der freudigen Zuversicht der großen Kriegsjahre blieb uns wenig mehr.“[4]) Mit tiefem Schmerze gewahrte er eine „Verbitterung der Klassengegensätze und eine Störung des religiösen Lebens, die er für die beiden schwersten Leiden der Gegenwart“ hielt. Das war die Frucht der Kämpfe mit dem Sozialismus und der katholischen Kirche. Sie erschien Treitschke so giftig, daß sie ihm zuweilen selbst die Freude an unsern großen nationalen Erfolgen trübten.[5]) „Ich könnte zu-

weilen ganz irre werden an diesem Volke, wenn ich die allgemeine, eigentlich ganz grundlose Vergälltheit und Vergrämelung sehe." Theodor Mommsen, dessen Verbitterung seinem Kollegen Treitschke diese Worte auspreßte, urteilte nicht anders: obgleich er sich politisch und religiös erheblich von Treitschke unterschied, stellte er doch in einer Kaiser-Geburtstagsrede 1880 ebenso wie Treitschke das Sinken der Stimmung nach dem Kriege und den moralischen Niedergang in Deutschland seit 1878 mit schwerer Sorge fest.[6])

Man könnte vielleicht meinen, daß die Naturforscher in dem Realismus der neuen Zeit einen Fortschritt über die Zeit des Idealismus hinaus gesehen hätten. Aber ihr Führer Helmholtz stimmte den Lobrednern des Idealismus in ihrem Urteil zu. Er sagte 1878 in einer Festrede im Rückblick auf den Anfang des Jahrhunderts und im Hinblick auf die Fortschritte der Kultur seit den Tagen des Idealismus: „Und doch erscheint uns jetzt, wenn wir rückwärts blicken, dieselbe Zeit so reich an Gütern geistiger Art, an Begeisterung, Energie, idealen Hoffnungen und schöpferischen Gedanken, daß wir trotz der verhältnismäßig glänzenden äußeren Lage, in der heute Staat und Nation sich befinden, fast mit Neid auf jene Periode zurücksehen möchten." Mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgte Lagarde das Absteigen des moralischen Niveaus und die geistige Verarmung des deutschen Volkes seit dem Kriege.[7]) „Wir stehen vor dem Nichts. Wer meint, der Abgrund sei weniger Abgrund, weil Nebel ihn verhüllt, der mag seine Meinung haben."[8]) Den Grund dieser Tatsache erkannte er darin, daß die leitenden Deutschen sich nicht in christlichen Gedankenkreisen bewegten, „nur Nachklang des Christentums im Einzelnen ist noch vorhanden".[9]) Aus dieser religiösen Ebbe erklärt sich die tiefe Verstimmung des deutschen Volkes. „Der Charakter gedeiht an der Freude über das Göttliche. Von solcher Freude aber ist im Deutschen Reiche nicht das kleinste Körnchen zu finden, es hat nie eine neue Schöpfung gegeben, welche überhaupt so unfroh gewesen wäre, wie diese."[10]) Er sah nur eine allgemeine Ratlosigkeit. „Das Leben der Besten hat jetzt nur einen Kehrvers, den: es hilft doch alles nichts."

Solche Stimmen ließen sich von allen Seiten hören. Schon 1872 schrieb ein so scharfblickender Kenner des Volkes wie Theodor

Fontane: „Ich kann es weniger beweisen, als ich es fühle, daß in breiten Volksschichten berechtigt und unberechtigt eine tiefe Unzufriedenheit gärt.“ Er sah so gut wie Lagarde und Treitschke, daß die politische Verbitterung und die wirtschaftlichen Krisen in ursächlichem Zusammenhang mit einer geistigen Verödung des deutschen Volkes standen. Das waren Urteile, die nahe an den Pessimismus streiften, mit dem Nietzsche in seiner Schrift gegen Strauß die deutsche Bildung beurteilte. Der fürchtete „eine Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches“ und die Einbildung, daß im Kampf gegen Frankreich die deutsche über die französische Kultur gesiegt habe. Er sah die Herrschaft des Bildungsphilisters und das Sattsein und die Verständnislosigkeit für das Suchen kommen. In dieser Befürchtung stimmte er ganz mit Friedrich Theodor Vischer überein. „Die Deutschen können das Glück und die Größe nicht recht vertragen, ihre Art Idealität beruht auf Sehnsucht; wenn sie es einmal haben — vielleicht erleben wir's, geben Sie acht — und nun nichts mehr zu sehnen ist, so werden sie frivol werden, die Hände reiben und sagen: Unsere Heere haben es ja besorgt, seien wir jetzt recht gemeine Genuß- und Geldhunde mit ausgestreckter Zunge.“[11])

Freilich waren die Männer, die mit dem Leben des deutschen Volkes in naher Fühlung standen und seine Geschichte mit Anteil begleiteten, mit Recht empört über die kalte Hoffart, mit der Nietzsche und seine Freunde über das deutsche Volk den Stab brachen. So ernst Treitschke den inneren Zustand des deutschen Volkes beurteilte, so hielt er doch Nietzsches Freunde Overbeck und seinen verbitterten Urteilen die zuversichtliche Meinung entgegen: „Die Nation ist gesunder, als du meinst.“[12]) Er war Idealist und machte den Grundgedanken des Idealismus ausdrücklich zu seinem Bekenntnis. „Ohne den Glauben an die Macht der Vernunft verliert man den Boden unter den Füßen.“[13]) Darum verabscheute er den Pessimismus. Er vermochte sich die drohende Krisis nur aus dem steigenden Einfluß der amerikanischen Kultur zu erklären. „Die Gefahr, die uns droht, ist der amerikanische Materialismus.“[14]) Aber er gab die Hoffnung nicht auf, „daß die neu eindringende amerikanische Art nicht ganz Herr werden wird

über unsren alten Idealismus".[15]) Das stand ihm fest, daß die Gefahr im Erlöschen des Idealismus und die Aufgabe in dessen Erhaltung bestehe. Ein anderer Historiker, Jakob Burckhardt, der im Unterschied von Treitschke dem Pessimismus nahestand, urteilte schon 1870 über die Gefahr des hereinbrechenden Materialismus: „Wenn der deutsche Geist noch einmal mit seinen innersten und eigensten Kräften gegen diese große Vergewaltigung reagiert, wenn er ihr eine neue Kunst, Poesie und Religion entgegenzustellen imstande ist, dann sind wir gerettet. Wo nicht — nicht. — Ich sage: Religion, denn ohne ein überweltliches Wollen, das den ganzen Macht- und Geldrummel aufwiegt, geht es nicht."[16]) Er sah in dem deutsch-französischen Kriege nur eine Bestätigung seines Schopenhauerschen Pessimismus und das endgültige Erlöschen des Idealismus: „Die Änderung im deutschen Geist wird so groß sein, als die im französischen ... Die Aktien „des Philosophen" steigen bald stark, während Hegel mit den diesjährigen Jubiläumsschriften als echter Jubilar seine definitive Retraite nehmen könnte."[17]) Dieses Urteil schien bestätigt durch die moralischen Wirkungen des Krieges, die sich aus der wirtschaftlichen Krisis ergaben. Die sogenannte Gründezeit offenbarte ein erschreckendes Anwachsen des praktischen Materialismus. „Wir haben die einfache Genügsamkeit und den stillen Fleiß alter Tage verloren," klagte Treitschke.[18]) „Unser Bürgertum hat viel, sehr viel verloren in den letzten Jahren, hat den lockenden Versuchungen einer Epoche fieberischer Spekulation wenig standgehalten. Viele neue Vermögen sind entstanden von unsauberen Händen durch verwerfliche Mittel angesammelt."[19])

Daß man in der Kirche diesen Urteilen zustimmte, braucht kaum bemerkt zu werden. In dem kritischen Jahre 1878 klagte auch Stöcker über den Niedergang des Idealismus: „Die Geschichte wird schwer darüber richten, daß das Volk der Denker und Philosophen sich unbesehens in den Schlamm des Materialismus warf."[20]) Es ist ein unwiderleglicher Beweis für das Sinken des geistigen, sittlichen und religiösen Niveaus im deutschen Volke, daß sich auf der langen Front von Stöcker bis Nietzsche hin alle Kenner des öffentlichen und geistigen Lebens in ihrem Urteil über diese Krisis einig sind: Der deutsche Idealismus ist versiegt, und das ist die Gefahr.

In dieser Luft gedieh der Pessimismus, vertiefte und verbreitete sich mit steigender Macht. Mit Besorgnis bemerkten es die Idealisten, mit schmerzlicher Befriedigung die Anhänger Schopenhauers. Jakob Burckhardt stellte 1875 fest, daß „der Philosoph" „nun fast überall verbreitet zu sein scheint". Es kam ihm so vor, als „habe er für unsere Zeit eine wahre spezielle Sendung gehabt". Dieser scharfblickende Historiker erkannte klar, daß die Ausbreitung des Pessimismus nichts mit der Reaktion der 50er Jahre zu tun hatte, wie die Liberalen behaupteten und z. T. noch heute behaupten.[21]) Er erklärte im Gegenteil, die Ausbreitung des Pessimismus aus dem Dahinschwinden der Illusionen des Fortschrittes seit 1830. Der Pessimismus war nach seiner Auffassung gegen die Entwicklungsidee, gegen die Hoffnung auf einen immer steigenden Fortschritt, die seit 1830 Europa getäuscht habe. Dieser „sich allerwärts aufbäumende erbarmungslose Optimismus" erschien ihm als „das furchtbare Reich dieser Welt"; als eine besonders bedenkliche Form dieser Illusion beurteilte er den aufsteigenden Sozialismus, und er erwartete, daß „am Ende die Weltschlacht zwischen Optimismus und — nicht Pessimismus, sondern nur Malismus geschlagen werde."[22]) Der Wert der deutschen Kultur schien ihm durch den Krieg in Frage gestellt. „O, was für gewaltige Lichter strahlt jetzt der Philosoph aus!"[23]) „Nach einiger Zeit wird niemand mehr sagen können, wozu eigentlich das Leben noch vorhanden ist."[24]) Aber selbst Treitschke, der den Lauf der Geschichte mit entgegengesetzten Empfindungen begleitete wie Jakob Burckhardt, schrieb schon 1872: „Heute scheint es oft, als ob der Lärm der Waffen ein Geschlecht von Banausen herangezogen, das Verständnis für Kunst und Wissenschaft ganz erstickt hätte."[25]) In seinem Munde ein ernstes Zeugnis. Selbst ein Mann wie Theodor Fontane, sicherlich ein Freund und Kenner des deutschen Volkes und ganz gewiß kein Moralprediger, schrieb schon 1878 im Blick auf das geistige Leben des deutschen Volkes: „Eine grenzenlose Fadheit und Flachheit gähnt einem überall entgegen, und der gebildete Durchschnittsmensch macht einen unsagbar tristen Eindruck."[26]) Daß die Gründe einer solchen Krisis zu tief lagen, als daß sie durch Bildung zu überwinden wären, sah auch dieser Kritiker ein. „Das politische Treiben, das finanzielle, das

wissenschaftliche, das künstlerische wie tief unerfreulich ... es wird soviel von Fortschritt gesprochen und die Bildung soll alles besorgen, es wird aber mit Hilfe dieser Bildung nur noch schlimmer."[27]) So erreichte denn in den 70er Jahren der Pessimismus im deutschen Volke seinen Höhepunkt, ein Beweis, daß es nicht die Atmosphäre der Reaktionszeit war, die ihn zur Blüte brachte, und nicht die äußere Not, in der er zur Reife kam. Er gedieh vielmehr am geilsten in der Zeit der Herrschaft des Liberalismus und in den Jahren eines üppigen Wohlstandes, als das deutsche Volk auf der Höhe seiner politischen Macht stand. Es zeigt sich in diesen, wie in den 50er Jahren, daß nichts anderes als der Niedergang des Idealismus und der Ablauf der Erweckungsbewegung die Stimmung des deutschen Volkes verdüsterte; aber die Niederlage des Idealismus im Kampf mit der Bismarckschen Realpolitik war die unvermeidliche Folge einer tragischen Schuld.

Wie tief der Pegelstand des deutschen Geisteslebens war, zeigt die beschämende Tatsache, daß in dem Volke der idealistischen Spekulation Eduard von Hartmann der Modephilosoph der Zeit wurde — eine scheinbar rätselhafte Tatsache. Sie läßt sich nur aus der Verstimmung erklären, die dem theoretischen und praktischen Idealismus folgte. Sie bildete den Boden, auf dem dieses Gewächs gedieh. Es ist deshalb zur Charakteristik jener Zeit unvermeidlich auf dies mit Recht verschollene Buch einzugehen, denn es ist einer der letzten Ausläufer des in sein Gegenteil umgeschlagenen deutschen Idealismus. Zunächst freilich war Hartmann in seinem Pessimismus ein Schüler Schopenhauers. Es schien ihm selbstverständlich, den Sinn und Zweck des Lebens nach seinem Glückswert zu bestimmen, und er sah das Glück lediglich in dem Überschuß von Lustgefühlen; in dem Gegensatz von Lust und Unlust spannte er in monotoner Einseitigkeit alle Erlebnisse ein. Der Maßstab, an dem er sie beurteilte, war dabei rein quantitativ. Das Leben ist ein höchst einfaches Additions- und Subtraktionsexempel von Lust und Unlustgefühlen und endigt mit einem erheblichen Defizit. Alle Empfindungen, geistige und sinnliche, werden wahllos in dieselbe Fläche verlegt, miteinander verglichen und verrechnet in äußerlich mechanischer Weise. Die ganze Denkweise ist ein unwillkürlicher und darum ganz naiver Materialismus und dementsprechend eine grobe Psychologie.

Daß eine Empfindung geistiger Freude eine ganze Masse von physischem Unbehagen weit überwinden kann, daß sich Gefühle der Befriedigung, der Ruhe, der Erhebung, des Stolzes mit physischen Unlustgefühlen verbinden können, ohne sich mit ihnen zu vermischen und auszugleichen, daß umgekehrt eine einzige geistige Empfindung, etwa ein Gewissensurteil, eine Flut von physischen Lustgefühlen völlig entwerten kann, das ist dieser naturalistischen Psychologie unbekannt. Vom Essen und Trinken bis zur künstlerischen Freude und religiösen Erbauung werden alle völlig inkommensurablen Erlebnisse, die sich niemals miteinander vermischen und gegeneinander ausgleichen, in diese öde Psychologie, die nur die Begriffe Lust und Unlust kennt, eingespannt. Jedes Erlebnis wird wie ein physischer Genuß beurteilt. Deshalb spielt auch das sexuelle Gebiet wie bei Schopenhauer eine große Rolle, und daraus nicht zum wenigsten erklärt sich der Eindruck des Buches. Mißlungene, enttäuschte Erotik ist hier ein Hauptgrund des Pessimismus. Wie bei Schopenhauer ist die Liebe der Geschlechter zueinander nichts als eine große Täuschung. Wie Schopenhauer im Grunde genommen nur Dirnen und Nonnen kennt, glühende Brunst und grämliche Vergreisung, so kennt auch Hartmann weder bräutliche Liebe noch eheliches Glück. Jede Lust ist eine Illusion, die in Enttäuschung endigt, die Arbeit kennt er nur als Unlust, die aus Not mit Widerwillen ertragen wird; ihr einziger Wert ist die Unterdrückung der Langeweile, die bei Hartmann, wie bei allen Genießern als die eigentliche Gefahr über dem Leben schwebt; aber die schlechthinnige Illusion ist die Hoffnung. Alle Kultur endet in dem Erschöpfungszustand des Pessimismus. In diesem Dunst, der aus dem Zersetzungsprozeß der Antike aufsteigt, ist das Christentum entstanden. Ohne eine Ahnung davon, was für eine Bedeutung im Urchristentum wie in jeder Erneuerung des Evangeliums die Freude spielt, sieht Hartmann als den Grundzug des Christentums die Verbindung von Weltverachtung und Hoffnung an. Da er unwillkürlich unter dem Einfluß von Kants Religionsphilosophie steht, in welcher der Eudämonismus aus der Moral in die Religion verschoben ist, so scheint es ihm selbstverständlich, daß das eigentliche Motiv der christlichen Hoffnung nichts anderes ist als das Glücksbedürfnis. Die Kritik Feuerbachs wird einfach

wiederholt. Nun ist aber die christliche Hoffnung im Lauf der Geschichte als eine Illusion erkannt, Hartmann spricht es selbst aus, daß der eigentliche Grund des Pessimismus das Erlöschen der Unsterblichkeitshoffnung ist. Indem die individuelle Fortdauer der Seele als Illusion erkannt wird, weil ja die Individualität zur Erscheinung gehört, „ist der Hauptnerv der christlichen Verheißungen durchschnitten, ist die christliche Idee überwunden. Der Wechsel auf das Jenseits, der für die Misere des Diesseits schadlos halten sollte, hat nur einen Fehler, Ort und Datum der Einlösung sind erdichtet".[28]) „Die Frömmigkeit ist natürlich ein überwundener Standpunkt der Illusion; wenigstens sind ihr die Hauptadern, der Unsterblichkeitsglaube und das Gebet unterbunden."[29]) Hartmann kennt also die Hoffnung und das Gebet nur als Postulate, also nur aus einem selbstsüchtigen Motiv, weil er die Religion nur in der Kantschen Form kennt. Das Christentum ist für ihn nichts als ein höherer Eudämonismus, da er ja Frieden, Freude, Liebe, Glaube, Hoffnung nur in der Analogie physischer Lustgefühle verstehen kann; die Lebensanschauung ist also trotz aller Verwahrung gegen den Materialismus durchaus materialistisch.

Als Illusion wird auch der Entwicklungsgedanke und die Fortschrittshoffnung erkannt. Dieser Glaube an den fortschreitenden Aufstieg der Geschlechter ist insofern das höchste Stadium der Illusion, weil in ihm der individuelle Egoismus überwunden ist, der noch das Christentum beherrscht. Mit der Kultur steigt die Summe des Leides und mit der Verfeinerung der Organisation die Empfindung für den Schmerz. Glück und Sittlichkeit nehmen nicht zu; die Wissenschaft zerfasert im Spezialismus, und die Kunst sinkt herab zur Zerstreuung und Erholung der Geschäftswelt. Mit einem Wort, die Fortschrittsidee, die Hartmann als die eigentliche Idee der Gegenwart erkannte, ist eine letzte Illusion, die überwunden werden muß. Auch die soziale Frage gilt diesem aristokratischen Idealismus als die Vexierfrage der Gegenwart, und die sozialistischen Utopien, die das goldene Zeitalter vom Anfang auf das Ende der Geschichte verlegen, als eine Fata Morgana. In Wirklichkeit altert die Menschheit, und die Geschichte verläuft in dem monotonen Rhythmus von Täuschung und Enttäuschung, Illusion und Ernüchterung.

Auch der Politik stand Hartmann mit Mißtrauen gegenüber. Jakob Burckhardt sah in einem Artikel Hartmanns über die allgemeine politische Lage Deutschlands nicht ohne Befriedigung eine Bestätigung seines eigenen Pessimismus.[30]) Der Grund dieses pessimistischen Urteils lag darin, daß Hartmann dem Hegelschen Staatsbegriff, der durch Bismarcks Politik neu geweckt worden war, seinen eigenen liberalen Staatsbegriff entgegensetzte. Der Staat ist kein Gut, sondern nur ein Schutz der Kultur, und deswegen ist die Stärkung des Staates durch eine erfolgreiche Politik kein Fortschritt; bei allem äußeren Kulturfortschritt, der nicht zu bezweifeln ist, fehlt dem Leben ein Inhalt von absolutem inneren Wert, und dies ist der eigentliche tiefste Grund alles Pessimismus. Er entsteht nicht aus den Hemmungen des Willens, sondern aus diesem ziellosen, inhaltlosen, wertlosen Willen selbst; nur sein Erlöschen kann die Erlösung bringen. Dieser Pessimismus ist denn auch nach Hartmanns eigenem Geständnis das eigentliche und tiefste Motiv seines Atheismus. „Nur wenn die Existenz der Welt durch den Akt eines blinden von keinem Lichtstrahl der vernünftigen Intelligenz erhellten Willens entschieden wurde, nur dann ist Gott als solcher nicht für sie verantwortlich zu machen. Eine solche Nichtbeteiligung der Intelligenz beim Ursprung der Welt, kann aber der Theismus in allen seinen bisherigen Gestalten nicht erklären."[31]) Freilich lag in dieser Kritik ein Zirkelschluß. Der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung soll die eigentliche Begründung des Pessimismus und dieser wieder die eigentliche Widerlegung des Gottesglaubens sein. Nun aber beruht nach dem Worte Jesu selbst, das durch Feuerbachs Kritik nur bestätigt war, die Auferstehungshoffnung auf dem Glauben an Gott, also bewegte sich diese Kritik im Kreise. Aber da Hartmann nicht das biblische Christentum, sondern nur religionsphilosophische Theorien kannte, und da die Logik nicht seine Stärke war, so bemerkte er den Zirkelschluß seiner Kritik nicht.

Während bei Feuerbach aus dem Atheismus der Materialismus entstanden war, wollte Hartmann so wenig wie sein Meister Schopenhauer Materialist sein, ja, er fand, daß die christliche Weltanschauung den Materialismus nicht zu fürchten habe, und zwar wegen seines Mangels an objektiver Teleologie. Nur eine monistische

und teleologische Weltanschauung, „die sich durch eine Ethik und Religionsphilosophie bereits praktisch gerechtfertigt hat und trotzdem die Unbewußtheit und Unpersönlichkeit des alleinen Weltgeists behauptet," ist dem Christentum überlegen.[32]) Hartmann sucht also nach einer geistigen Ursache der Welt, die trotzdem unbewußt sein soll, und nach einer Teleologie, die doch nicht auf einem Willen beruhen darf; oder vielmehr der Wille, der der Welt zugrunde liegt und die Herrschaft des Zweckes erklärt, soll, damit ja der Gottesbegriff vermieden werde, ein unbewußter Wille sein. Um diese widersprechenden Tendenzen miteinander zu vereinigen, entwickelt Hartmann eine Theorie des Unbewußten, die zu gleicher Zeit der tiefste Kern und die eigentliche Schwäche seines Systems ist,[33]) denn sie ist in sich völlig widerspruchsvoll. Um sie durchzuführen, muß Hartmann die Behauptung aufstellen, daß alle Aktivität als solche unbewußt sei und alles Bewußtsein passiv. Und folgerichtigerweise schreckt er nicht vor der Behauptung zurück, daß alle Passivität irgendwie bewußt sei.

Diese unerhörten Behauptungen sind in ganz durchsichtiger Weise im Widerspruch mit jeder Erfahrung nur der Tendenz zuliebe aufgestellt. Verstehen lassen sie sich nur daraus, daß man sich gewöhnt hatte, den Geist als Bewußtsein zu definieren, und dieses Bewußtsein beschrieb man unwillkürlich und besonders im Materialismusstreit[34]) als einen passiven Schauplatz von Ereignissen, die wie in eine Dunkelkammer ihre Bilder in sie hineinwarfen oder sich wie auf einer tabula rasa abzeichneten. Die Aktivität in der Welt konnte man nun also, wenn man sich gewöhnt hatte, das Bewußtsein so aufzufassen, auf das Konto des Unbewußten setzen. Dieses sollte nun aber wieder nicht psychologisch verstanden werden, sondern es sollte die jenseitige Ursache der Erscheinungswelt sein, wie bei Schelling und Schopenhauer der Wille in der Natur. Da Hartmann die materialistische Naturphilosophie durch eine dynamische zu ersetzen unternahm, so sah er die Materie als ein System von Atomkräften an und diese definierte er als unbewußte Willenstätigkeit. Damit schloß er sich über Schelling an die mystische Naturphilosophie an, für die der Wille der Kern der Natur ist. Dieser Wille sollte nun aber das eine Attribut der Substanz

sein, dem als anderes die Vorstellung entspricht. Alles Sein, Natur und Geist, ist ein Produkt aus Wille und Vorstellung, das Reale ist der Wille, das Ideale die Vorstellung, beide sind identisch. Ausdrücklich nahm Hartmann den Schellingschen Monismus auf in dem Sinne, daß das Sein, welches mit dem Denken zusammenfällt, der Wille ist. Dieser soll nun aber, trotzdem er mit der Vorstellung zusammenfällt, weil er ja nur in dieser Vereinigung ein erfüllter Wille ist, doch unbewußt sein, und so kennt denn Hartmann ein unbewußtes Denken, wie einen unbewußten Willen. Als echter Jünger der Spekulation schreckt er vor keiner noch so widerspruchsvollen Folgerung zurück. Dieses unbewußte Absolute, welches Hartmann im Anschluß an die idealistische Spekulation das absolute Subjekt oder auch den absoluten Geist nannte, soll den Monismus begründen: ein Widerspruch, den der Philosoph festhalten mußte, weil er mit seiner teleologischen und spiritualistischen Weltanschauung seinen eigentlichen Grundgedanken, den Atheismus, verbinden mußte. Dabei tat er sich etwas darauf zugute, daß seine Weltanschauung nicht spekulativ vom Zweckbegriff aus konstruiert, sondern empirisch auf naturwissenschaftlicher Grundlage erbaut sei.

Freilich zog er sich durch diese empirische Begründung nur den Spott der Naturforscher zu, denn er beging in vergröberter Form nur denselben Fehler wie die theologischen Apologeten, denen er sich so sehr überlegen dünkte. Wo seine Kenntnis der natürlichen kausalen Zusammenhänge aufhörte, schob er in die dunkle Lücke seines Weltbildes, freilich nicht den Gottesbegriff, aber den Begriff des Unbewußten ein und schaltete also in den natürlichen Zusammenhang der Ursachen einen mystischen geistigen Faktor ein. So mußte er denn von dem Historiker des Materialismus im Namen der Naturforschung das Urteil hören: „Auf jeden Fall bleibt es bemerkenswert, daß schon so bald nach dem Feldzuge unserer Materialisten gegen die gesamte Philosophie ein System bedeutenden Anklang finden konnte, welches sich zu den positiven Wissenschaften in einen schrofferen Gegensatz stellt als irgendeines der früheren, und welches in dieser Beziehung alle Fehler eines Schelling und Hegel in weit gröberer und handgreiflicherer Form wiederholt. Kaum wird ein zweites Buch aus neuerer Zeit existieren, in welchem das zusammengeraffte

naturwissenschaftliche Material in so schroffem Kontrast steht zu allen wesentlichen Grundzügen der naturwissenschaftlichen Methode."[35])

Es war auch weder die dilettantische Naturwissenschaft, noch die unklare widerspruchsvolle Spekulation, die dem Buch zu seiner Wirkung verhalf, sondern nur der pessimistische Grundgedanke. Die Philosophie des Unbewußten war nicht ein Faktor, der Geschichte gemacht hat, sondern nur ein Exponent, ein Symptom der Stimmung, die die 70er Jahre beherrschte, keineswegs im ganzen deutschen Volk, aber, wie die Verbreitung des Buches beweist, in weiten Kreisen. Erst Hartmann hat den Pessimismus zur Modephilosophie der Halbgebildeten gemacht. Es ist die Atmosphäre der Großstadt, des Berlin der 70er Jahre, die durch das Buch weht. Man atmet den Dunst der Gründezeit und spürt den Odem der Lesewelt Paul Heyses, Spielhagens und der Gartenlaube. Man sieht das üppige Fleisch, die schimmernde Seide und den weichen Samt der Makartschen Bilder und erkennt die Gesellschaft wieder, die sich an dieser Literatur und Kunst übersättigt hatte. Hartmanns Schilderungen einer wertlosen Kultur machten darum Eindruck, weil sie das inhaltlose Leben des reichen und halbgebildeten Pöbels der Großstadt widerspiegelten. Sie erkannten sich in diesen Bildern wieder und nicht einmal mit Schrecken, denn in diesem Pessimismus steckte kein Ernst, weder ein wissenschaftlicher noch ein moralischer oder religiöser, aber eben darum war er charakteristisch. Die Lebewelt, die in den sensationellen Partien dieses Buches blätterte und sich durch den naturwissenschaftlichen Untergrund und den spekulativen Hintergrund wie durch Theaterkulissen über den Wert dieser Philosophie täuschen ließ, wiegte sich in der Einbildung, auf der Höhe der Wissenschaft zu stehen und kam sich selbst in ihrer Blasiertheit, in ihrem Lebensüberdruß interessant vor. Es war ein Geschlecht, das kein Ziel vor sich sah, kein geschichtliches und kein ewiges, und das deswegen nach Sinnenglück lechzte und seine unvermeidliche Enttäuschung in Hartmanns Philosophie richtig geschildert wiedererkannte. „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Ein ernstes und tiefes Leid sprach dieser Pessimismus nicht aus, und von der Finsternis im Grunde aller Dinge, von der Furcht, wie die mystische Philosophie sie zu schildern wußte, hatte diese

Philosophie sicher keine Ahnung. Ihre Anhänger kokettierten nur selbstgefällig und eitel mit ihrer eigenen Unbefriedigung. Dieser Pessimismus breitete sich auch nicht etwa in den unteren Schichten des Volkes aus, die mit der Not des Lebens zu ringen hatten. Es war die Philosophie der Übersättigten, sie verbreitete sich in den besitzenden Schichten des Volkes. Auch an den Tisch des Helden dieser Zeit, in Bismarcks Haus, drang dieser Mißton gelegentlich. Mit dem überlegenen Ton des Mannes der Tat sagte er ruhig: „Wie kann man glauben, zum Glück geboren zu sein." Er berief sich auf das Wort Goethes, das die glücklichen Augenblicke des Lebens zusammenrechnete, und schloß mit dem Lebensgefühl des gesunden Menschen: „Und doch hat er am Leben gehangen, wie jeder ordentliche Mensch."[36]) So dachte der Mann, der diese Zeit heraufgeführt hatte, aber es ist eine beschämende Tatsache, daß in dem Volk der Denker und Dichter in dem Jahrzehnt nach dem siegreichen Kriege drei Bücher herrschten, die kurz hintereinander, um das Jahr 70 herum, erschienen waren.

Neben Hartmanns „Philosophie des Unbewußten" stand in den Bücherschränken dieser Bildungsschicht Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" und „Der alte und der neue Glaube" von David Friedrich Strauß. Dieser Dreiklang bezeichnet einen Tiefpunkt im geistigen Leben des deutschen Volkes, der zusammenfiel mit dem Höhepunkt seiner politischen Geschichte. Es war die Niederlage des Idealismus, die er aus sehr verschiedenen Gründen gleichzeitig im öffentlichen und im geistigen Leben erlitt. So zog, scheinbar unerklärlich, der Pessimismus wie eine dunkle Wolke herauf. Auf dieselbe Stufe wie diese drei wissenschaftlichen Bücher gehören literarisch Paul Heyses „Kinder der Welt", der schwächste und zugleich der weitaus verbreitetste Roman dieses Novellisten, ein Symptom des religiösen und moralischen Niveaus der 70er Jahre. Hier spricht sich gelegentlich ein äußerlicher oberflächlicher Pessimismus aus. Die Klavierlehrerin und der Schuster lesen Schopenhauer ebenso wie der Herr Senator in Thomas Manns Buddenbrooks, dessen Ende uns ebenfalls in die 70er Jahre versetzt. Das Motiv ist bei Heyse rein erotisch. Nach einer getäuschten Liebe heißt es: „Man muß nur lange genug gelebt haben, um den

grausamen Hohn des Schicksals erfahren zu haben, mit dem es die sterblichen Menschen gerade mitten aus dem höchsten Glück in den tiefsten Jammer zu stürzen liebt" (1, 290). Mit dem Schicksal wird die Vorsehung verhöhnt. „So menschenfreundlich ist das Schicksal nicht ... Das wäre viel zu menschlich, zu großmütig für eine verehrungswürdige Vorsehung" (1, 363). Dieser Pessimismus steht nicht höher als Hartmanns Philosophie, wie denn Heyses Roman in denselben Kreisen seine Leser fand.

Dazu war dieser Pessimismus der Gegenpol, die kongeniale Rückseite von Heyses Idealismus. Denn seine Novellistik war der letzte matte Nachklang, der letzte blasse Schimmer des poetischen Idealismus, wie Heyse auch seinem weiblichen Lesepublikum als ein Fortsetzer Goethes erschien. Aber seine satten Menschen, die in glatter Schönheit im behaglichen Wohlleben in Italien lebten, ernüchterten sich von ihrem inhaltlosen Leben im Pessimismus.

Mächtiger, ernster und tiefer als in der philosophischen Literatur und diesem ihrem literarischen Echo sprach sich der Pessimismus in der echten Dichtung aus, und durch diesen Strom verbreitete er sich viel weiter und tiefer im Volk. Der pessimistische Roman ist ein Spiegelbild der Zeit, und zwar ein um so klareres und schärferes, als gerade hochstehende, ernste und tiefe Dichter sich von dieser Seuche anstecken ließen. Nur sie sind es wert, genannt zu werden, weil nur ihr Einfluß geschichtliche Bedeutung gewonnen hat. Wenn ein Humorist wie Wilhelm Raabe, ein Jünger Jean Pauls den tötenden Hauch des Pessimismus gerade auf der Höhe seiner Meisterschaft durch seine bedeutendsten Dichtungen verbreitete, so ist damit der Beweis geliefert, daß es sich nicht nur um eine oberflächliche Erkrankung des Volkes handelte, denn Raabe fand seine Leser nicht in der Welt der Lebemänner, der verbrauchten Großstädter wie Hartmann und Heyse. Er war ein stiller, beschaulicher, besinnlicher Humorist mit ausgesprochener Vorliebe für die kleine Stadt und die kleinen Leute und Dinge, ein Dichter des deutschen Gemüts, fern von aller Sensationslust und frei von jeder Frivolität. Und doch verdüsterte sich seine Dichtung in Pessimismus und zwar gerade in seiner tiefsten und umfassendsten Dichtung. Er selbst hat den Hungerpastor, Abu Telfan und den Schüdderump, allerdings erst

nachträglich, am Schluß, zu einer Einheit zusammengefaßt, die er nicht von vornherein beabsichtigt hatte. Aber damit hat er gerade diese seine drei Meisterwerke in den tiefen Schatten eines düsteren Pessimismus gestellt. Das war kein Zufall und auch keine individuelle, sondern eine typische und darum eine geschichtlich bedeutsame Entwicklung. Wie Gottfried Keller war er von Feuerbach ausgegangen, war dann ein Jünger Hegels gewesen; aber mit so vielen seiner Zeitgenossen trieb ihn gerade der optimistische Glaube des Meisters an die Herrschaft der Vernunft in das entgegengesetzte Extrem, in das Dunkel des Schopenhauerschen Pessimismus hinein.[37]) Mit derselben Logik, die die ganze Geschichte dieser Zeit beherrscht, verband sich mit Feuerbachs Atheismus und seinem Kampf gegen die Unsterblichkeitshoffnung folgerichtig und gradlinig die düstre Weltanschauung Schopenhauers.[38]) Sie macht sich zuerst im Abu Telfan geltend. Als Leitmotiv steht am Anfang und am Schluß das Wort Mahomets: „Wenn ihr wüßtet, was ich weiß, so würdet ihr viel weinen und wenig lachen." Raabe spricht auch mit unmißverständlicher Klarheit aus, daß der Grund dieses Pessimismus kein anderer ist als die Sinnlosigkeit eines vergänglichen Menschenlebens. Die Rede des Helden in Abu Telfan steht in der Mitte des Buches und der ganzen Trilogie. Hinter dem Sultan von Indien ruft sein Kammerherr: Dieser große und mächtige Monarch muß sterben, muß sterben, muß sterben. Es ist der Mittel- und Höhepunkt der Dichtung, in dem der Held seine Lebensanschauung zusammenfaßt: „Wohl dem, der stark genug ist, sich nicht zu überheben, und ruhig genug, dem Nichts in die leeren Augenhöhlen blicken zu können."[39]) Freilich preist er den, welchem der ungeheure Lobgesang der Schöpfung an keiner Stelle und zu keiner Stunde ein sinnloses oder gar widerliches Rauschen ist, und der aus jeder Not und jeder Verdunklung die Hand aufrecken kann mit dem Schrei: Ich lebe, denn das Ganze lebt über mir und um mich. Aber dieser krampfhafte pantheistische Überschwang hält die dunklen Töne nicht nieder und wirft kein freundliches Licht, keinen hellen Ton in das Leben seiner Bekenner, denn mit dem Hegelschen Optimismus ist auch der christliche Vorsehungsglaube gefallen, und so ist es „ein recht süßer und erquicklicher Gedanke in allem Elend, daß man zuletzt doch nichts

weiter ist als ein Bild in dem großen A-B-C-Buch der Welt und daß der ihr am besten diente, welcher sein Ich am Schandpfahl, am nacktesten ihren Blicken und Worten und Steinwürfen darbot".[40]) So endigen denn die Helden des Romans in einer Weltabgeschiedenheit, die man nicht mit einem Kloster vergleichen darf, denn über einem Kloster steht doch der Himmel offen, aber den Eremiten der Katzenmühle steht nichts mehr offen als das Grab. „Sie weinen nicht mehr dort hinter den Blumen, dort unter dem morschen Dache, sie sitzen still, und still ist es um sie her, sie verlangen nicht mehr." Der Krampf des Lebens hat sich gelöst, der Wille ist nach Schopenhauers Rezept erloschen. „Welch eine nichtige Welt, kein Gedanke, kein Wunsch, kein Vorsatz, die sich über die nächste Viertelstunde hinaus festhalten ließen."[41])

Dieser finstere Pessimismus, der durch keinen Humor mehr zu lichten ist, vollendet sich im Schüddekump. Schon das grausige Symbol des Leichenkarrens drückt die düstere Tendenz des Romans mit unzweideutiger Klarheit aus. Der Vorsehungsglaube wird nur noch ironisiert, es ist freilich schwer, „den Glauben an die über alles sich erstreckende Güte Gottes sich unversehrt zu erhalten".[42]) Zum Schluß heißt es ironisch: „Ja, ja, wir werden eben unerforschliche Wege geführt, und es ist nur ein Trost, daß der Herr den Seinen die besten anweiset. Sela, daß der Herr die Seinigen die besten Wege zu führen weiß, ist wohl auch durch dieses Buch gezeigt worden." Der Böse siegt. „Auch diesmal hat er seinen Willen gehabt und den Sieg gewonnen, wie er unter allen Gestalten und in allen Verhältnissen in der Tiefe und in der Höhe seit vielen, vielen tausend Jahren den Sieg gewinnt." Es ist ein Weg nach Golgatha, aber diesem Golgatha folgt keine Auferstehung und keine Himmelfahrt, denn die Helden dieser Geschichte sind „schon halb verdeckt von dem Schatten, der nach dem Tage kommt und zur ewigen Dunkelheit wird". Deswegen bekommt die Frage des Lebens auch keine wirkliche Antwort. „Grimmig richtete sich die furchtbare Sphinx vor ihm empor und sah ihn an mit den großen kalten unergründlichen Augen." Dementsprechend endigt dieser Roman trübe und düster im Siechenhause, und kein Humor vermag diese Finsternis noch zu verklären. Auch hat Raabe selbst diese Welt-

anschauung nicht mehr überwunden. „Ich verstehe die Welt nicht mehr," sagt die Heldin wörtlich wie Meister Anton am Schluß von Hebbels Maria Magdalena. So will sie es denn „wie die andern machen und den lieben Gott verlästern vom Abend bis zum Morgen und umgekehrt — wie die andern".[43]) Dieser Pessimismus ist weit ernster und darum weit tiefer und furchtbarer als Heyses oberflächliche Frivolität, die es nur zum koketten Schmollen und nicht zum bitterbösen Grollen bringt wie Raabe.

Die beiden pessimistischen Romane Raabes sind auf dem Höhepunkte der deutschen Geschichte erschienen, 1867 und 1870. Daß die tiefe Verstimmung, die sich in ihnen ausspricht, nicht etwa eine individuelle Verirrung ist, sondern eine charakteristische Zeiterscheinung, zeigt sich darin, daß auch eine im Grunde genommen so gesunde Natur wie Theodor Fontane ihr seinen Tribut zollte. Auch er geriet unter den Einfluß Schopenhauers, von dem in seinem Erstlingsroman noch nichts zu spüren ist. Er war dem Pessimismus gegenüber trotz seines gesunden Humors darum widerstandslos, weil er die Ewigkeitshoffnung verloren hatte. Seine Stimmung hing mit seiner Weltanschauung eng zusammen.[44]) Er war in der Literatur einer der Bahnbrecher des modernen Realismus. Seine Romane schildern die großstädtische Gesellschaft am Ende des Jahrhunderts mit einer photographischen Treue, die ihnen den Wert einer geschichtlichen Quelle gibt. Als Beobachter und Kritiker der Gesellschaft des kaiserlichen Deutschland hat er neben den gesunden Zügen, die er aus seinem Verkehr mit dem Volke und dem Studium der Geschichte schöpfte, einen Pessimismus zu Worte kommen lassen, der durch einen volkstümlichen Humor verdeckt und mit einer feinen gebildeten Ironie ausgesprochen ein Symptom der Zeit ist. Er spricht sich in der pessimistischen Beurteilung der Gesellschaft aus und kommt in einer bedeutsamen Tatsache zum Vorschein. In der Zeit, die Fontane darstellte, stand in Deutschland die Selbstmordepidemie auf ihrem Höhepunkte. Der Selbstmord hat denn auch in dieser kundigen Schilderung des deutschen Großstadtlebens einen bedenklichen Umfang.[45]) Ihn beschäftigte besonders das Problem der Ehe und die „Irrungen und Wirrungen", die die modernen Ehen zerrütten. In ihnen erscheint ihm Selbstmord aus Liebe, sei es mit

Lebensschwäche oder mit Schuldgefühl gepaart, der gegebene Ausweg. „Warum auch nicht? Man versäumt selten etwas, wenn man von der Mahlzeit etwas früher aufsteht."[46]) Mit einem Selbstmord des Helden oder der Heldin schließen deswegen nicht weniger als sieben seiner Novellen: Graf Petöfy, Grete Minde, Ellernklipp, Schach von Wuthenow, Cecile, Stine, Unwiederbringlich. Aber so wenig in den Kreisen, die er schildert, die Liebe leidenschaftlich, sinnlich und stürmisch ist, so wenig hat der Selbstmord etwas Furchtbares; ohne Pathos, ohne Verzweiflung, ohne Gewissensangst, mit der lässigen Gleichgültigkeit einer gesellschaftlichen Sitte endigen die Helden dieser Romane, sobald eine unlösbare Verwickelung sich zeigt, ihr Leben freiwillig, als wenn das ganz selbstverständlich wäre. Offenbar spricht Fontane seine eigene Überzeugung aus, wenn es in der Novelle „Graf Petöfy" heißt: „Unter den vielen Bücherweisheitssätzen, die mir von Grund auf zuwider sind, steht der von der besonderen Feiglingschaft derer, die das Pistol in die Hand nehmen, obenan. Nach dem bißchen Lebensweisheit, das ich mir anzueignen in der Lage war, hört das Pistol auf, wo die Feigheit anfängt, und hört die Feigheit auf, wo das Pistol anfängt; wer es in die Hand nimmt, ist durch schwere Kämpfe gegangen, Achtung vor dem Unglück."

Damit hat Fontane unzweifelhaft nicht nur ein individuelles Bekenntnis abgelegt, sondern eine Überzeugung ausgesprochen, welche in der von ihm so meisterhaft geschilderten Gesellschaft weit verbreitet war. Freilich von den schweren Kämpfen spürt man nicht viel. Hier hat ihn seine realistische Psychologie im Stich gelassen. Alles erscheint einfacher, leichter, glatter als in Wirklichkeit. Stürmische Leidenschaften, schwere Tragik, tiefe Konflikte liegen jenseits seines ironischen Humors, darum hat auch sein Pessimismus nichts Düsteres, mit ironischer Resignation, und wie ihm selbst Storm nicht ganz ohne Grund vorwarf, nicht frei von Frivolität läßt Fontane seine Helden sich ins Unvermeidliche fügen. Es ist ein gelassener Verzicht auf Glück. „Wer ist glücklich, kennst du wen? — ich nicht," sagt eine seiner Heldinnen in dem Augenblick, als sie sich verlobt, zu ihrem Bräutigam.[47]) Ebenso gleichmütig werden moralische Konflikte als unvermeidlich und unlösbar hingenommen. Fontane

bezeichnet es selbst als die Tendenz von Cecile: „Wer einmal drinsitzt, gleichviel, ob mit oder ohne Schuld, kommt nicht wieder heraus."[48]) Am deutlichsten kommt dieser Pessimismus in dem Roman zum Vorschein, der künstlerisch am vollendetsten ist, in Effi Briest: „Was bleibt dem Mann übrig, der sein eheliches Glück verloren hat, einfach hier bleiben und Resignation üben." Sie wird erträglich durch die kleinen Vergnügungen einer philisterhaften Existenz, durch den Wechsel zwischen Schreibtisch und Stammtisch.[49]) Ganz wie bei Raabe der Held von Abu Telfan „träumte von einem warmen Schlafrock, einem Paar wunderschöner, weicher Pantoffeln, einer langen Pfeife und einer singenden Teemaschine", wird auch bei Fontane der Pessimist zum Philister, der vergißt, was nicht zu ändern ist. Kein hohes Ziel, kein weiter Ausblick, kein großes Werk, kein tiefer Schwung hebt über die Täuschungen des Alltags empor. Die beleidigten Ehemänner bringen es zu konventionellen Ehrenhändeln, aber nicht zu ehelichem Zorn, so wenig sie einst leidenschaftlich liebten; ein Hauch von Nüchternheit läßt keine Glut aufkommen. Sie begnügen sich mit relativem Glück, sie sind schließlich gutmütig, nachsichtig und weich. Die Gefahr, die ihnen droht, in ihrem Beruf, ihrer Gesellschaft und ihrer Familie ist, wie bei Schopenhauer, die Langeweile. Das Leben ist leer, durch kleine Freuden, kleine Erlebnisse, kleines Glück und kleines Leid nicht übermäßig bewegt; kein Donner und Blitz, sondern nur das leise Knistern eines unterhaltenden geistreichen Geplauders ist der Reiz dieser Gesellschaft. Aber diese ganze gedämpfte Beleuchtung ist der Widerschein eines einzigen großen Verzichtes, der ein für allemal allem Großen entsagt. Man bescheidet sich in der Liebe, in der Ehe, im Beruf, in der Arbeit, im Genuß! Man erwartet nichts Außerordentliches, kein jauchzendes Glück, kein schluchzendes Leid. Die Menschen dieser Gesellschaft sind nie überrascht, nie empört, nie erschüttert, aber auch nie begeistert. Sie sind weder große Sünder noch Heilige, klug, kühl, freundlich, ironisch, und dieser ganze Verzicht erscheint als reife Lebensweisheit. Aber deutlich ist, daß eben dieser Verzicht auf große Dinge, dieser Unglaube an große Erlebnisse der eigentliche Pessimismus ist. Hinter diesem Leben liegt nichts Unendliches, keine Ewigkeit mit ihrer Tiefe. Unter ihm droht der Abgrund nicht,

aber über ihm steht auch der Himmel nicht offen. Schließlich ist alles gleichgültig, „um neun Uhr ist alles vorbei". Es war die Stimmung, die Fontane persönlich erfüllte. Alles ist Lug und Trug und Täuschung.[50]) Es war wie aller Pessimismus schließlich ein Unglaube an die Liebe, den er als ein persönliches Bekenntnis aussprach, „von wirklichem Glauben und wirklicher Liebe ist mir noch nichts vor die Klinge gekommen, zu dem ich auch nur ein halbes Vertrauen hätte. Schopenhauer hat ganz recht, das Beste, was wir haben, ist Mitleid . . ." Mit all den andern Gefühlen sieht es windig aus. „Trotzdem brauchen wir sie, brauchen den Glauben daran, wir dürfen sie nicht leugnen, weil sich sonderbarerweise Reste davon immer wieder vorfinden. Und selbst wo gar nichts ist, müssen wir dies Nichts nicht sehen wollen. Wer sein Auge immer auf dies Nichts richtet, ist versteinert, die Wahrheit ist der Tod."[51]) Das war schließlich nichts anderes als die Bitte seines pessimistischen Gesinnungsgenossen: Unsere tägliche Illusion gib uns heute. Aber grade in diesem Bedürfnis nach Illusion lag der Pessimismus. Er war die unvermeidliche Folge des in den 70er Jahren endgültig versiegenden Idealismus. Fontane hat diesen zur Heuchelei gewordenen Idealismus des „mit dem wachsenden Wohlstand überhand nehmenden Bourgoistums"[52]) mit ironischem Humor in Frau Jenny Treibel geschildert, um, wie er selbst sagt, „das hohle, Phrasenhafte, Lügnerische, Hochmütige, Hartherzige des Bourgoisstandpunktes zu zeigen, der von Schiller (d. h. Idealen) spricht und Gerson meint."[53]) Daß sein eigener Pessimismus das grundsätzliche Gepräge der Weltanschauung Schopenhauers trägt, hat er selbst deutlich ausgesprochen: „Das Fundament der Geschichte bleibt das Ichgefühl, und dies Ichgefühl ist etwas mehr oder weniger Böses."[54]) Er hat auch persönlich an dieser Stimmung bis an sein Ende festgehalten. Ist es nicht erschütternd und ein ernstes Zeichen der Zeit, daß er zwei Tage vor seinem Tode, in einem seiner letzten Briefe, den immer wiederholten Refrain seiner Lebensweisheit: „Was soll der Unsinn"[55]) wiederholte. „Ein so glückliches und bevorzugtes Leben, und doch was soll der Unsinn? Dies kann man beinah wörtlich nehmen: in der Politik gewiß, und in der Religion und Moral ist alles Phrase. Früher statuierte ich Ausnahmen, jetzt kaum noch."[56])

Es war das letzte Wort eines Dichters, der die Geschichte und die Seele seines Volkes kannte und liebte, und seine Geschicke bis an das Ende des Jahrhunderts mit innerstem Anteil verfolgt hatte, wahrlich ein ernstes Zeichen der Zeit.

Ein Zeuge dieses Pessimismus am Ende des 19. Jahrhunderts ist auch Detlev von Liliencron. Auch er eine typische Figur, schon deshalb, weil er als Bahnbrecher der modernen realistischen Poesie nicht nur ein Einzelner ist, sondern insofern ein Führer, als er der Stimmung weiter Kreise der neuen Jugend am Ende des Jahrhunderts Ausdruck gab. Darum ist auch sein Pessimismus nicht eine individuelle Verirrung, sondern ein charakteristisches Symptom. Er ist zugleich ein Beweis dafür, daß der Pessimismus nicht eine liberale politische Verstimmung war, sondern aristokratischer Widerwille gegen die pöbelhaften Züge in der modernen Gesellschaft. Trotzdem ist auch dieser Pessimismus nicht geschichtlich begründet. Er hat nur darum symptomatische Bedeutung, weil er einen metaphysischen Hintergrund hat, er ist Welt- und Lebensanschauung, und war bei dem Dichter wie bei allen seinen Zeitgenossen das Ergebnis einer religiösen Krisis. Darum hat der Ausdruck, den er ihm gegeben hat, geschichtliche Bedeutung. Er war einmal ein ursprünglich und natürlich religiöser Mensch, der ein Leben mit Gott und im Gebet führen wollte. Dabei ästhetisch unbefriedigt durch den protestantischen Kultus; angezogen durch den Katholizismus. Literarisch fühlt er sich gerade durch solche Dichter angezogen, die ihm den Pessimismus nahebrachten. Platen und Lenau, Storm und Turgenjew und auch Fontane. Aber wie er kein Zögling der Schule war, so entstand auch seine Dichtung nicht aus der Literatur. Er wurde ganz selbständig zu einem der Begründer des modernen Realismus, und wie bei Fontane zeigte sich auch bei ihm, wie leicht von da aus der Übergang zum Pessimismus war. Realistisch waren seine Schlachtenschilderungen, er zeigte das grausige, furchtbare Gesicht des Krieges mit schonungsloser Wahrhaftigkeit. Die Kriegsgedichte Geibels sind ein Nachklang der idealistischen Poesie, die in den Befreiungskriegen entstanden war. Liliencron ist der Dichter des Krieges von 1870, und die Wende der Zeiten zeigte sich in der furchtbaren Schilderung der Schrecken des

Krieges. Sie sind das deutsche Gegenstück zu Tolstois Kriegsschilderungen und Zolas Debacle insofern weit überlegen, als der nach Bismarcks sachkundigem Urteil kein Pulver gerochen hatte. Liliencron kannte den Krieg und schilderte ihn so, wie er wirklich war. Zum Pessimisten aber wurde er so wenig wie irgendein anderer Mensch durch äußere Erlebnisse. Nach seinem eigenen Geständnis hatte sein Pessimismus, wie jeder andere, keinen anderen Grund als den, daß er Gott verloren hatte und nicht wieder finden konnte. Damit wurde ihm das Leben zur Lüge. „Ich habe Gott gesucht, so lange ich klar und vernünftig denken kann, ich fand ihn nie, ich finde ihn nicht . . .An die Unsterblichkeit der Seele glaube ich nicht . . . man soll mir das lassen, was meine Überzeugung vom Leben ist. Alles Leben ist Lüge. Das Rätsel des Daseins der Welt wird niemals erraten werden, irgendein Furchtbares steht über uns, das Schicksal." Liliencrons Pessimismus richtet sich, wie der von Fontane, nicht gegen die Natur, sondern gegen die Menschheit. Die idealistischen Illusionen sind gründlich vorüber, alles öffentliche, gesellschaftliche, wirtschaftliche Leben ist Heuchelei. Besonders das politische Leben widert ihn an. Das Gesetz der Gesellschaft ist der Kampf ums Dasein, der Krieg Aller gegen Alle. Diese darwinistische Anschauung teilt er, aber sie erfüllt ihn mit Abscheu. Der Pessimismus wird durch das Christentum nicht gemildert, sondern gesteigert, denn zwischen dem öffentlichen Leben und dem Bilde Christi besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz; der Kontrast zwischen beiden vermehrt nur die öffentliche Heuchelei, denn das Christentum dient den Mächtigen nur zum Werkzeug ihrer Herrschsucht. Aristokratische und soziale Empfindungen gären in diesen Stimmungen durcheinander und steigern durch ihren Kontrast die pessimistische Verstimmung. Aber gerade hierdurch wurde Liliencron zum Anfänger einer neuen Dichtung und Führer einer neuen Jugend, die ihn sich erhob, zu einem der Bahnbrecher einer literarischen Revolution, die den Pessimismus in den Kreisen populär machte, in die die philosophische Literatur nicht drang. —

Dieser ganze metaphysische Pessimismus, der nicht in den Hemmungen des Lebens, sondern in dem Leben selbst den tiefsten Grund des Leides sah, fand einen Kritiker, der von denselben re-

ligiösen Voraussetzungen ausgehend, sich doch vermaß, dem radikalen Pessimismus ein Ende zu machen im Interesse eines, wie er meinte, gesunden Pessimismus, der nicht in der Tiefe, sondern in der Oberfläche des Lebens seinen Grund suchte. Es war Eugen Dühring, der durch ein halbes Jahrhundert vom Beginn des Bismarckschen Zeitalters, 1865, bis in den Weltkrieg hinein, 1916, ein Kritiker der Gesellschaft und zugleich des Pessimismus geblieben ist. Er machte sich anheischig, den „Wert des Lebens" im Sinne „heroischer Lebensauffassung" zur Geltung zu bringen.[57]) Geschichtlich hat er dadurch Bedeutung gewonnen, daß er mit einem scharfen Blick für die tiefen Schäden der modernen Gesellschaft, also mit einem sozusagen empirischen Pessimismus einen grundsätzlichen Kampf gegen den metaphysischen Pessimismus verband. Er durchschaute klar die moralischen Motive des Schopenhauerschen Pessimismus und zog sie schonungslos ans Licht. Er ist nichts weiter als die Philosophie der blasierten Roues, „die selbst gar nicht mit dem Elend, sondern nur mit der Überfülle zu schaffen haben". „Sie kokettieren mit Übeln, die von ihnen selbst weder unmittelbar noch im Mitgefühl irgend empfunden werden. Das wahre Übel, unter dem sie wirklich leiden, ist der Überdruß."[58]) Das war nur allzu richtig, und Dühring konnte als Kenner der höheren Gesellschaft über die Anhänger Schopenhauers, Richard Wagners, Hartmanns, den er als Dilettanten gründlich verachtete, Heines, den er als Juden haßte, den Stab brechen mit dem Urteil: „Die Beschaffenheit der verderbten, höheren Gesellschaftsgruppen brachte und bringt solche geistigen Strömungen mit sich."[59]) Gnade fand vor seinen Augen nur Byron, dem er als Vertreter eines „normalen, gesunden Pessimismus" das Zeugnis ausstellte, daß er „die pessimistischen Rückwirkungen des Jahrhunderts in einer übrigens gesunden Weise zur Darstellung gebracht habe".[60]) Mit ebensoviel Sympathie stand er dem Sozialismus gegenüber, denn dessen Tendenz „geht eher auf alles andere als auf lebensfeindliche Ansichten".[61]) Gelten ließ er „jene Art des Pessimismus gesunder Naturen, die nichts mit allgemeiner Lebensfeindschaft zu tun hat".[62]) Zu ihm bekannte er sich selbst und gab ihm die im deutschen Liberalismus üblich gewordene Erklärung, daß er ein Erzeugnis der europäischen Reaktion sei.[63]) Aber er hatte

einen klaren Blick dafür, daß sich von ihm, in seinem Charakter und in seinen Motiven „der Pessimismus im Sinne einer allgemeinen Verurteilung der Natur" unterschiede. Er hat moralische Motive und führt zu einem Verwerfungsurteil über die gesamte Natur und damit zu einer Flucht ins Jenseits, die sich in verschiedenen Formen, im Buddhismus und im Christentum, findet. Es sind die buddhistischen Nichtsvorstellungen und die christlichen „Jenseitsgewohnheiten". Aus diesen Jenseitsvorstellungen ist als ihr Rest der Idealismus übriggeblieben. Was einst Gegenstand des Glaubens war, wird nun zum Ideal, d. h. zu einem unerreichbaren Ziel, und damit zu einer Illusion. Aus den unvermeidlichen Enttäuschungen, die diesen Illusionen schließlich folgen, entsteht aller Pessimismus. Das heißt, er ist nichts weiter als ein umgeschlagener Idealismus, für den Dühring Kant und besonders Schiller verantwortlich machte.[64]) Der Pessimismus, der so entsteht, „ist selbst der Gipfel des moralischen Übels, das Hauptstück der Weltdemoralisation".[65]) Damit ist die Aufgabe gestellt: es kommt darauf an, alle Jenseitsvorstellungen d. h. alle Religion zu zerstören, denn sie verbindet sich notwendig mit einem pessimistischen Urteil über die Welt, ja dieses ist ihr tiefstes Motiv. Eine Überwindung der Jenseitsvorstellungen und damit auch alles Idealismus, ist nur möglich von einer realistischen Weltanschauung aus, die alle Illusionen aufhebt. Dies leistet allein der Materialismus. Sein Wesen besteht, wie Dühring im Anschluß an Feuerbach richtig erkennt, in der Bestreitung des Gottesglaubens und der Unsterblichkeitshoffnung.[66]) Hier wird also Feuerbachs Kritik gegen den Pessimismus mobil gemacht, die eine Form des deutschen Atheismus gegen die andere.

Auf diese materialistische Wirklichkeitsphilosophie soll eine neue Moral aufgepfropft werden. Ihr nächster Inhalt kann nur darin bestehen, die materiellen Grundlagen des Lebens zu beschaffen und jeden Verzicht auf irdische Güter als eine asketische Verirrung auszurotten.[67]) Dühring war der Meinung, daß sich von dieser naturalistischen Grundlage aus jeder Egoismus und alle Ungerechtigkeit überwinden lasse, und zwar ohne religiöse Begründung der Moral. Für den Bankrott einer idealistischen Moral auf materialistischer Grundlage hatte er bei seiner Verständnislosigkeit

für die Motive des metaphysischen Pessimismus kein Auge. Noch wirkte die Illusion nach, die Fr. Th. Vischer in das Losungswort gefaßt hatte: „Das Moralische versteht sich immer von selbst," und zwar sollte diese Moral sozial sein. Dabei verwarf aber Dühring die darwinistische Idee des Kampfes ums Dasein ebenso energisch wie den Pessimismus.[68]) Die materialistische Weltanschauung sollte ähnlich wie bei Feuerbach die Grundlage einer idealen Wirklichkeitslehre werden.[69]) Dieser wahre Idealismus durfte auch nicht wie sein älterer klassischer Bruder ästhetisch sein. Daß eine der Wurzeln des Pessimismus der ästhetische Grundzug des Idealismus war, hat Dühring wieder klar durchschaut. „Was von unwillkürlichem Idealismus heute noch übrig ist, pflegt in den Konzeptionen der Künste eine Ausgleichung zu suchen, die doch nur in dem Gefühl einer Wirksamkeit zu finden ist, die sich unmittelbar auf das Leben richtet." Zu dem nüchternen Realismus, den er vertrat, gehörte daher auch ein bürgerlicher Widerwille gegen die aristokratische Verweichlichung durch die Kunst, auch sie ein Motiv des Pessimismus. „Die Überschätzung der Kunst im bisherigen Sinne des Wortes hat auch den falschen Idealitätsrausch mit sich gebracht, der stets nur in einer mit widerwärtigen Gefühlen vermischten Ernüchterung enden kann."[70]) Die Kunst lenkt ebenso wie die Religion von der Wirklichkeit ab.

Mit derselben biederen bürgerlichen Nüchternheit beurteilte er die pessimistische Kritik der Ehe. Sein eigener Pessimismus richtete sich auch in diesem Punkte gegen die Gesellschaft und nicht gegen die Natur. Damit wiederholte er im wesentlichen die sozialdemokratische Kritik der juristischen Zwangsehe. Die heroische Lebensauffassung, der er die Bahn brechen wollte, besteht in der Erkenntnis, daß das Glück des Lebens die schöpferische Tat ist.[71]) Kunst und Wissenschaft aber ist keine Tat, hielt er David Fr. Strauß entgegen mit ehrlicher Entrüstung über dessen unsoziale Lebensanschauung. Seine eigne Weltanschauung lief auf eine Sozialethik hinaus. Von ihr hoffte er eine Überwindung des metaphysischen Pessimismus. „Es handelt sich bei einem Ersatz der Religion um Antriebe von einer Kraft, welche das menschliche zugleich in seiner äußersten Tiefe und vollsten Breite, also auch besonders das Herz der großen Masse zu

bewegen und wieder zu gegenseitiger Treue so wie zu Vertrauen auf die Weltordnung zu führen vermag."[72]) Eben darum war er auch ein Gegner der „volksverräterischen Sozialdemokratie" von Marx.[73])

Man kann diesem materialistischen Feinde aller Religion das Zeugnis nicht verweigern, daß er mit unverdrossener Tapferkeit auch die ganze Front des deutschen Radikalismus nicht als Bundesgenossen in den Kampf mit dem gemeinsamen Feind rief, sondern als Gegner in die Schranken forderte. Indem er aber mit seiner Sozialethik auch Marx den Fehdehandschuh hinwarf, stieß er auf einen Gegner, der ihn durch seinen Schildknappen Engels aufheben ließ. Die Grundlage der Gesellschaftsordnung, die Dühring aufbaute, war die Souveränität des Individuums. Gleichwohl sollte „der Einzelne dem Staat gegenüber in absoluter Weise gezwungen werden", sofern nämlich dieser Zwang „wirklich der natürlichen Gerechtigkeit dient". Allerdings eine schwer lösbare Aufgabe, denn „der geringste Fehlgriff in der Auffassung der Rolle des Gesamtwillens würde die Souveränität des Individuums vernichten". Wie wird sie nun geschützt? „Wenn man in allen Richtungen Übereinkünfte eines jeden mit jedem anderen voraussetzt und wenn diese Verträge die gegenseitige Hilfeleistung gegen ungerechte Verletzungen zum Gegenstande haben — alsdann wird nur die Macht zur Aufrechterhaltung des Rechts verstärkt und aus keiner bloßen Übergewalt der Menge über den Einzelnen oder der Mehrheit über die Minderheit ein Recht abgeleitet." Für diese naive Theorie berief sich Dühring auf Rousseau. Durch diesen vertragsmäßigen Ausgleich zwischen der Souveränität des Individuums und der Herrschaft der Majorität wird auch dem Kultus ein Ende gemacht, „in der freien Gesellschaft kann es keinen Kultus geben, denn von jedem ihrer Glieder ist die kindische Ureinbildung überwunden, daß es hinter oder über der Natur Wesen gäbe, auf die sich durch Opfer oder Gebete wirken lasse". Ein „richtig verstandenes Sozialitätssystem hat daher ... alle wesentlichen Bestandteile der Kulte abzutun". Ob in diesem Atheismus alle souveränen Individuen wirklich einig sind oder ob durch die Majorität einer rückständigen Minderheit die Ausübung einer Religion einfach verboten wird, bleibt ebenso unklar wie die ganze Theorie.[74])

Aber die gemeinsame Feindschaft gegen alle Religion schützte den einen dieser beiden Bundesgenossen nicht gegen seinen überlegenen Mitkämpfer. Friedrich Engels, auf den Plan gerufen durch Dührings Herausforderung der Sozialdemokratie, benützte Dührings „Umwälzung der Wissenschaft", um in Form einer schonungslosen Polemik den Marxismus als Weltanschauung zu entwickeln. So entstand aus diesem Streit die bis heute gründlichste Darstellung der marxistischen Gedankenwelt.[75]) Wie immer war der Konsequentere auch der eher Überlegene; Dühring blieb ein einsamer Sonderling, von verbitterten Akademikern als Führer verehrt, einer der Kritiker der deutschen Kultur, aber aus der großen Bewegung des Sozialismus mit seinem Einfluß verdrängt; es konnte nicht anders sein. Es lag im Wesen der Sache, daß der Versuch, auf den Materialismus eine Sozialethik zu gründen in der Illusion, daß die Gerechtigkeit sich durch Privatverträge durchsetze, um von hier aus die Sozialdemokratie zu überwinden, daß diese Idee von dem konsequenteren Gegner nur mit bitterem Hohn beantwortet werden konnte. Ebenso mißlang die Überwindung des Pessimismus von dieser Grundlage aus. Die philisterhafte Durchschnittsmoral, die Dühring entwickelte, war nichts weiter als ein Nachklang der Humanitätsmoral der Aufklärung, die sich auf den materialistischen Stamm nicht aufpfropfen ließ. Es blieb dabei, daß unter dem Druck des Materialismus, oder vielmehr des Atheismus, die höheren Kreise der Gesellschaft zu Pessimisten, die unteren Schichten zu Kommunisten wurden. Diesen Beweis indirekt geliefert zu haben, indem er mit anerkennenswertem Mute den vergeblichen Versuch machte, diese Entwicklung zu hemmen, bleibt Dührings geschichtliche Bedeutung.

Dem Ansturm der Pessimisten gegen die idealistische Weltanschauung stellte sich der letzte Hegelianer, Fr. Th. Vischer, entgegen. Auch er führte den Kampf in der Form des Romans, der sich als wirksamste Waffe in diesem Streit erwiesen hatte. „Auch Einer" und besonders das Tagebuch des Helden ist eine Streitschrift gegen den Pessimismus. Für ihn ist der Pessimismus nichts als latenter Theismus.[76]) Er entstammt der Gewöhnung, den Weltlauf auf einen persönlichen Willen zurückzuführen, den man für ihn verantwortlich macht. Daraus entsteht ein Groll, der nur einem

persönlichen Gott gegenüber verständlich wäre und der als Rest des Theismus übrigbleibt. Geschichtlich und psychologisch angesehen, ist diese Diagnose verfehlt. Denn der Pessimismus ist erst aus dem Atheismus entstanden. Vischer erklärt durch eine darwinistische Naturphilosophie die Entstehung der sittlichen Welt des „oberen Stockwerks" über der Natur. Trotz mancher Reflexionen, die in ihrer philisterhaften Behaglichkeit an D. Fr. Strauß erinnern, hat er doch als Jünger der mystischen Philosophie Schellings eine Empfindung für das Dämonische in der Natur, für den Sklavenaufstand im Untergeschoß der Geschichte, für den dunklen „Grund", aus dem er im ausdrücklichen Anschluß an J. Böhme und Schelling die Welt des Geistes sich erheben sieht. „Es ist etwas Dämonisches in der Natur — es ist nicht anders, das eben ist der „dunkle Grund", das „traurige Geheimnis im Unterbau". Er gibt zu, daß hier ein undurchdringliches Geheimnis waltet.[77]) Von der Voraussetzung der Schellingschen Mystik aus versucht er, der religiösen und moralischen Gefahr Herr zu werden, die aus diesem dunklen Grunde aufsteigt. Der naive Optimismus ist vorüber. Der Hegelianer kann sich der Tatsache nicht verschließen, für die Darwin und Schopenhauer ihm die Augen geöffnet hatten: „Unzähliges Leben geht elend zugrunde, ohne daß wir eine Frucht absehen. Da ist nicht zu helfen. Darein muß man sich ergeben." Aber worin besteht denn der Trost über diesen Verlust? „Da gibt es keinen Trost als den: sollen die blinden Naturgesetze unendliches Leben schaffen und unendliches Wohl, so müssen sie auch ihre Opfer haben." Also der Opfergedanke soll helfen. Aber Opfer sind nur die zugrundegehenden Existenzen, aus deren Verwesung das geistige Leben aufblüht. So versichert denn der Glückliche, der an diesem Kulturschaffen beteiligt ist: „Ich habe nie am oberen Stockwerk gezweifelt und treulich daran gebaut, was ich konnte."[78]) Er tröstet sich mit der Kultur, die er damit schafft: „Wesenhaft ist die Wissenschaft. Wesenhaft ist die Kunst. Wesenhaft aber auch alle redliche Arbeit. Denn sie ist Arbeit an der sittlichen Weltordnung."[79]) Das war derselbe Gedanke, mit dem sich Treitschke über die sozialen Nöte der Arbeiterschaft getröstet hatte: aus all diesem Elend wächst Kunst und Wissenschaft auf! Um so besser für die Aristokraten der Bildung. Mit dem Materialismus, der dem

Pessimismus sein Verbreitungsgebiet abgesteckt hatte, wird Vischer leicht und schnell genug fertig. „Zu den stärksten Beweisen gegen den Materialismus gehört die Schamröte und das Genie!“[80]) Der Optimismus, an den er sich klammert, ist ein Rest des Idealismus. Aber die Bedingungen für ihn sind nicht mehr da. So wird der Optimismus zu einem Postulat. Man nimmt als wahr an, was wohltut. „Wahrhaft wohl tut nur ein gutes Gewissen, das man sich erwirbt durch treue Arbeit im Dienst der unzeitlichen Güte. In dieser Arbeit werden wir bestärkt durch die Annahme einer Weltordnung, die aus streng logischen Gründen nicht von einer Person herrühren kann“: auf dem Unterbau der Natur der Oberstock der Kultur. Diese Annahme gibt uns das Wohlbefinden eines guten Gewissens. „Das ist Grund genug, zu glauben, was wir nie beweisen können.“[81]) Der Optimismus ist ein ethisches Postulat, das nicht etwa auf einen Gottesgedanken gegründet ist. Über den Zufall, „die Tücke des Objekts“, der im Darwinismus und Pessimismus eine so große Rolle spielt, tröstet Vischer sich leicht mit Gedanken, die nichts sind als Reste eines verschollenen Gottesglaubens: er regt Kräfte an, ihn zu überwinden. „Die ganze Geschichte ist Verarbeitung des Zufalls.“ Nicht das Auge eines Gottes, aber unzählige Augen sehnen sich und Kräfte bemühen sich, etwas aus ihm zu machen.

Und dabei, versichert uns Vischer, sind geheimnisvolle Kräfte hilfreich tätig. Das ist ein Glaube, der nichts weiter ist als ein Wunschgedanke. In all dem bizarren Humor, aber auch dem biederen Moralisieren und polternden Schulmeistern, welches die Auseinandersetzung mit dem Pessimismus durchzieht, spricht sich nichts aus als der Groll eines alten Mannes, der hinter einem Geschlecht und einer Zeit herschilt, in die er sich nicht mehr finden kann.[82])

Es ist begreiflich, daß diese Verteidigung des idealistischen Optimismus keinen Eindruck mehr machte. Sie war der Rest eines vergangenen Glaubens, den der Anwalt des Optimismus selbst nicht mehr teilte. Er verhallte deswegen ungehört.

Weit über die Grenzen der Schule hinaus hat der Pessimismus im deutschen Volke den Glauben zersetzt und erschüttert und die Fähigkeit, das Leid des Lebens zu tragen, zerstört, auch da, wo die philosophischen Voraussetzungen dieser Hoffnungslosigkeit gar nicht

in Geltung standen. Dieser Unglaube spricht sich in manchen Zeugnissen unwillkürlich und um so charakteristischer aus. Ein paar bedeutsame Äußerungen aus dem Leben hochgebildeter führender Männer, die dem philosophischen Pessimismus fernstanden, mögen das belegen. R. von Bennigsen schrieb aus Anlaß einiger Trauerfälle: „Sinn und Vernunft vermögen wir Menschen in solchen Schicksalen nicht zu finden. Verständnis und Trost vermag mir auch die spezifisch christliche Lehre nicht zu geben."[83]) Solche Stimmungsäußerungen mehren sich, indem sich die allgemein pessimistische Atmosphäre verbreitete gegen Ende des Jahrhunderts. Dilthey fand über Berlin 1891 den Druck einer pessimistischen Stimmung: „Allen erscheint das Leben als eine mühsame Angelegenheit. Niemand zerbricht sich aber darüber den Kopf, was danach sein wird, da jeder meint, genug mit ihm selber geschoren zu sein. Eine grämliche, müde und gedankenflüchtige Gesellschaft."[84]) Ein Maßstab für die Verstimmung dieser müden Gesellschaft sind die „Briefe, die ihn nicht erreichten" von Elisabeth von Heyking. Gerade weil dieser Roman literarisch nicht sehr wertvoll ist, so ist der beispiellose Erfolg, den er besonders in der höchsten Gesellschaft hatte, ein Zeichen der Zeit und der religiösen Lage in Deutschland am Ende des Jahrhunderts. Denn was dem Buch seinen Erfolg sicherte, war doch nur der eigensinnige Schrei nach Liebesglück und die trotzige Auflehnung der enttäuschten Erotik, die „Jehova" lästert, der von Anfang an solche Opfer liebte, ein Ton, der von Anfang bis zum Schluß durch die pessimistische Literatur hindurchging. Daß die Verfasserin um dieses Buches willen in den höchsten Kreisen der Gesellschaft vorübergehend zu einer gefeierten Schriftstellerin wurde, ist für die Luft, in der diese Gesellschaft lebte, allerdings charakteristisch und beweist das Recht des Urteils von Dilthey. Für die Verfasserin war es „ein Stückchen von ihr selbst", geschrieben „in den schlimmsten bittersten Stunden", um „zu sagen, was ich leide". Es sprach ihr Innerstes aus, den echten Pessimismus: „alles ist zwecklos. Das Schicksal kommt, man kann es nicht ändern, nicht aufhalten und nicht beschleunigen."[85])

Das Aufsehen, das das Buch in der internationalen höchsten Gesellschaft erregte, kommt nur auf das Konto der pessimistischen Grundstimmung, aus der heraus die Verfasserin nach ihrem eigenen

Geständnis geschrieben hatte. Diese dunklen Töne fanden ein Echo nicht etwa in den unteren Schichten des Volkes, sondern gerade bei den mit äußeren Glücksgütern reich gesegneten oberen Zehntausend, die mit diesen Empfindungen kokettierten. Wenn die Verfasserin mit einem Schlage berühmt wurde, so ist das für die internationale Diplomatengesellschaft, in der sie lebte, charakteristisch. Darum ist diese literarische Episode ein Zeichen der Zeit.[86])

Die Kreise, die in solchen Büchern den Ausdruck ihres Denkens sahen, waren den schweren Ereignissen, an denen sie erlebend oder handelnd mit beteiligt waren, nicht gewachsen. Aber über sie hinaus war die Widerstandskraft der Gebildeten gegen die heraufziehenden Geschicke geschwächt. Die religiöse Tragfähigkeit war nicht mehr da. Dieser Zersetzungsprozeß läßt sich bis an den Ausbruch des Weltkrieges hin verfolgen. Nach dem Mord von Sarajewo schrieb ein dem Pessimismus so fernstehender Mann wie Alfred Dove, ein Erbe der großen deutschen Geschichtsschreibung: „So etwas verstärkt in mir noch den Glauben an die dunkle Tatsächlichkeit alles Geschehens. Ich halte nichts von Gottes Ratschluß, der müßte doch irgend nach der Hand zu begreifen sein. Ich finde höchstens Beruhigung, wenn ich solche Dinge ansehe als unbegreifliche Dissonanzen in der göttlichen Komposition der Weltgeschichte, Dissonanzen, unter denen ich persönlich leide, die ich still ertrage, um nicht vollends im Pessimismus zu versinken."[87])

Wieviel hatte das deutsche Volk verloren, wie schlecht gerüstet gingen gerade die oberen Zehntausend der kommenden Katastrophe entgegen, wenn auf den Höhen der Gesellschaft und der Bildung die Verdüsterung so weit um sich gegriffen hatte. Ein schriller Mißton, der nur zu verstehen ist, weil der christliche Glaube in einen oberflächlichen Optimismus ausgelaufen war, der an dem Ernst der geschichtlichen Erfahrung scheitern mußte.

2. Der internationale europäische Pessimismus in seiner Rückwirkung auf den deutschen Pessimismus.

Der Pessimismus ist keine rein deutsche geistige Bewegung, sondern eine europäische. Allerdings hat der deutsche Pessimismus insofern eine besondere Bedeutung, als der Einfluß Schopenhauers

weit über die Grenzen Deutschlands hinaus zu spüren ist. Ja, man kann vielleicht sagen, daß kein deutscher Philosoph eine so weitreichende internationale Wirkung ausgeübt hat wie Schopenhauer. Aber die durch ihn angeregte oder beeinflußte Stimmung hat auf den deutschen Pessimismus wieder zurückgewirkt und dem weitren Verlauf des deutschen geistigen Lebens die Richtung gegeben. Der Ablauf des deutschen Idealismus läßt sich nicht verstehen, ohne daß man diese Wechselwirkung mit den geistigen Bewegungen Europas beachtet. Darum gehört eine Skizze dieser Entwicklung in das Gesamtbild der Geistesgeschichte des deutschen Volkes hinein. Der internationale Pessimismus weist gemeinsame Züge auf, die seine einzelnen nationalen Formen als Abwandlung eines Grundtypus erkennen lassen. — In der Ausbreitung des Pessimismus läßt sich deutlich der Einfluß der Rassen verfolgen. Die dunkelste Färbung bekommt er bei den Slawen; weit verbreitet ist er bei den Germanen, und zwar besonders bei den Nordgermanen, in Dänemark, Norwegen und Schweden. Weniger zugänglich sind die Angelsachsen; der englische Pessimismus ist gemildert durch einen Zug von Humor und bei Byron gefärbt durch einen romantischen Schwung. Am wenigsten zugänglich für den Pessimismus sind die Amerikaner, bei ihnen spricht sich eine bewußte Ablehnung des europäischen Pessimismus aus.

Den metaphysischen Grundzug trägt der Pessimismus auf der ganzen Linie, wenn er auch mit verschiedener Stärke in den Vordergrund tritt. Er richtet sich gegen den Optimismus der Aufklärung, den man mit dem christlichen Vorsehungsglauben verwechselte. Daraus erklärt es sich, daß die pessimistische Literatur immer wieder auf Voltaires Kandide zurückgreift. Schon Schopenhauer hatte an ihn angeknüpft, und in der russischen Literatur spielt er eine so große Rolle, daß noch Dostojewskij in einem Memento für sein ganzes Leben neben einem Buch über Jesus Christus und seinen Memoiren in erster Linie als wichtigsten Plan die Absicht hatte „den russischen Candide zu schreiben".[1])

Der metaphysische Pessimismus hat seine Grundlage in der Naturphilosophie. Der Entwicklungsgedanke hatte insofern die Natur unter eine hellere Beleuchtung gestellt, als sie einen Aufstieg

zu immer höheren Formen und Wesen zu zeigen schien. Die optimistische Stimmung, die sich mit diesem Glauben an den Fortschritt in der Natur verband, wurde aber durch die darwinistische Form des Entwicklungsgedankens gehemmt, denn mit der Idee der Auslese durch den Kampf ums Dasein bekam der Naturprozeß die Form eines schonungslosen Kampfes, in welchem der Schwächere vernichtet wird und die Macht zum Recht wird. In einem sozial gerichteten Zeitalter verband sich mit einer solchen zur Weltanschauung erweiterten Naturphilosophie ohne weiteres eine pessimistische Stimmung. Und zwar wurde sie um so trüber, je mehr der Gottesgedanke verblaßte. Nachdem dieses durch den Vorhang der Natur durchscheinende Licht ausgelöscht war, erschien die Natur als vollkommen dunkel, und sie verfinsterte sich vollends, wenn mit dem Gottesglauben auch die Unsterblichkeitshoffnung dahinschwand, oder auch wenn beides nur zweifelhaft wurde. Deswegen wirkte der westeuropäische Positivismus in derselben Richtung wie die ihm gegenüberstehende Metaphysik Schopenhauers. Ein charakteristischer und einflußreicher Vertreter dieses skeptischen Pessimismus ist der Holländer Dekker, der seine Ideen und Skizzen unter dem Schriftstellernamen Multatuli veröffentlicht hat. Er hatte den Wahrheitsgedanken verloren: nichts ist wahr.[2]) „Ich weiß nicht, wer Gott ist, ich weiß nicht, was Seele ist, und was außerhalb des Stoffes der Materie ist, weiß ich nicht."[3]) Der Irrtum ist notwendig, die Wahrheit unerreichbar, Gott ist unerkennbar, die Frage nach Gott ist eine Kinderfrage, ein Wissen gibt es nicht, am wenigsten eine Erkenntnis Gottes aus der Natur, sie hat die Dummheit einer Maschine und kennt nur die blinde Notwendigkeit, aber nicht einen Willen Gottes, der über dieser Notwendigkeit stünde. Resignation ist die einzig mögliche Stimmung, das Gebet ist entweder kindisch oder ein verbrecherischer Versuch, die Natur zur Unordnung zu verführen. Multatuli ist ein Typus des Agnostizismus: „ich weiß nicht, ob ein Vater war, denn er offenbart sich nicht, er schweigt und er scheint Grund dazu zu haben". Die ganze bittere Schärfe der Polemik richtet sich gegen den christlichen Vorsehungsglauben und damit gegen die teleologische und optimistische Naturbetrachtung. „Wenn die Vögel in den Würmchen und Fliegen ihre Nahrung finden,

dann sieh, mein Sohn, wie weise die Vorsehung das alles gemacht hat, dann singen sie ein Loblied," belehrt der Vater seinen Sohn. „Singen die Würmchen mit, Papa?" Das Söhnchen wartet noch auf Antwort. Mitleidlos gegen alles Gebet geht die Natur ihren Gang und beweist, daß das Beten nicht hilft, aber die Stimmung, die den Kritiker erfüllt, ist ein bitterer Hohn über jeden Glauben an eine göttliche Weltregierung und die Ergebung, die Multatuli predigt, erweist sich durch diese Bitterkeit immer wieder als mühsam niedergehaltene Empörung. Die Unsterblichkeitshoffnung ist ebenso grundlos wie der Gottesglaube, und ganz wie Schopenhauer sagt Multatuli zu einem Verteidiger dieser Hoffnung: „Finden Sie es der Mühe wert, sie ewig zu erhalten?"[4])

Ein weit tieferer und edlerer Geist, der aber doch in eine ähnliche Stimmung versunken ist, ist der französische Philosoph Henri Frederic Amiel.[5]) Auch in seinen Tagebüchern spürt man lähmenden Anhauch der Philosophie Schopenhauers: „Ich bin überrascht und fast erschrocken, wie sehr ich dem Menschen Schopenhauer gleiche." Sein System vermag Amiel nicht als allgemeingültig anzuerkennen, „wenngleich es für das eine oder andere Individuum die Wahrheit sein mag".[6]) Aber er muß gestehen: „mein Instinkt ist im Einklang mit Buddhas und Schopenhauers Pessimismus, selbst in den Stunden meiner Andacht bleibt mir dieser Unglaube, die Natur ist mir eine Maja, auch betrachte ich sie nur mit Künstleraugen, mein Verstand verhält sich skeptisch. Woran glaube ich? Ich weiß es nicht. Und was hoffe ich? Es wäre mir schwer es zu sagen."[7]) Aber freilich schwanken diese Stimmungen beständig, die Vergänglichkeit aller Dinge bewegt den Philosophen tief. Jedes Leben ist der Schatten eines Hauches, eine Bewegung im leeren Raum.[8]) Das individuelle Leben ist nichts weiter als eine Variation des Themas vom Geborenwerden bis zum Sterben. Ob man ist oder nicht ist, ist so gleichgültig, „daß jede Klage und jeder Wunsch töricht ist". „Das Individuum ist das unendlich kleine Teilchen des Nichts. Was ist die Natur? Es ist die Maja, eine wechselnde flüchtige und indifferente Erscheinung."[9]) Daneben erscheint dann immer wieder dieses Nichts als das Symbol des höchsten Wesens und die Philosophie der Arbeit und der Pflicht als Überwindung der Philosophie der Erscheinung und des Spiels.

Aber der tiefe Pessimismus wird nicht überwunden, und das hängt damit zusammen, daß der Gottesglaube und die Unsterblichkeitshoffnung über eine nebelhafte Unsicherheit nicht hinauskommen; „furchtbare Geheimnisse für das Wesen, das nach Unsterblichkeit, Glück, Vollkommenheit strebt; wo werde ich morgen sein, wo, wenn ich nicht mehr atme? Wo werden die sein, die ich liebe, wohin gehen wir, wer sind wir"? Diese ewigen Fragen stehen vor uns in ihrer unerbittlichen Feierlichkeit.[10]) Wenn er die Unsterblichkeit der Seele verteidigt und die Skeptiker zum Schweigen gebracht hat, so muß er sich doch selbst gestehen: „du bist nicht ganz sicher, ob du im Grunde genommen nicht doch ihrer Ansicht bist". Er fürchtet die Hoffnung nur darum festzuhalten, weil er im Grunde genommen nicht stark genug ist, auf sie zu verzichten.[11]) So endigt denn dies Ringen in resigniertem Pessimismus, in dem ergebenen Warten auf den Tod. Das Zwiegespräch zwischen der Seele und dem Herrn der Finsternis verlangt keine Zeugen, was sein wird, wird sein, wir haben nur Amen zu sagen. Die christlichen Überzeugungen und Hoffnungen werden unsicher und die Stimmung bleibt düster. Zum Schluß muß sich Amiel gestehen, daß ihm die Religion Jakobs fremder geworden sei als die Kants und Spinozas: eine Ausgeburt der Phantasie; daß die apostolischen Dokumente in seinen Augen ihren Wert und Sinn geändert hätten, daß Glauben und Wahrheit sich mit wachsender Klarheit unterschieden, daß ihm der Glaube an eine offenbarte Lehre und an ein unabänderliches Christentum verlorengegangen sei. Dem entspricht das Dunkel, in dem sein Leben endet. Gerade in ihrem Ringen und Suchen, in ihrem Fragen und Zweifeln, in ihrer Aufrichtigkeit und den vergeblichen Anläufen, der trüben Stimmungen Herr zu werden, sind Amiels Tagebücher das edelste Dokument des europäischen Pessimismus.

Der Einfluß Schopenhauers, den man auch hier bemerkt, der die finsteren Stimmungen in einer metaphysischen Weltanschauung begründet, läßt sich durch den weiten Kreis der europäischen Literatur in seinen verdüsternden Schatten verfolgen. Er beherrscht die spätere Dichtung Tolstois, der Schopenhauer im Jahre 1857 kennenlernte und als „den genialsten aller Menschen verehrte". Er trennt die spätere pessimistische Gesellschaftskritik Fontanes von seinem ersten

großen Roman „Vor dem Sturm", in dem sich die Wendung des Jahres 1878 widerspiegelt.[12]) Er läßt sich spüren in dem Abstand zwischen dem Hungerpastor auf der einen und Abu Telfan und dem Schübderump auf der anderen Seite in Raabes großer Trilogie. Man kann das Heraufziehen des Pessimismus ebenso in der nordischen Literatur verfolgen zwischen den Erstlingswerken Ibsens bis zum Brand hin und seiner späteren Gesellschaftskritik, also zwischen den Dramen, in denen er als norwegischer Dichter sprach, und der Gesellschaftskritik, durch welche er zum Dichter der Weltliteratur geworden ist. Man erkennt ihn ebenso in dem weiten Abstand, der besteht zwischen Björnsons späterer Problemdichtung und dem dichterischen Schwung und der jugendlichen Frische seiner Bauernnovellen „über den hohen Bergen". Eine Kluft reißt weite Gebiete der europäischen Literatur auseinander und geht mitten durch die Dichtung ihrer führenden Vertreter hindurch, keineswegs zum Vorteil der Dichtung.

Ein Kennzeichen dieser verhängnisvollen Wendung ist die Stellung der Dichtung zur Natur. Normalerweise ist die Natur eine Quelle der Poesie, und von ihrem Verhältnis zur Natur hängt die Gesundheit der Kunst ab. Die verdorrende Wirkung des Pessimismus läßt sich daran erkennen, daß die Dichter, die ihm verfallen, kein Verhältnis zur Natur finden können. Bei Tolstoi fällt es sofort auf, „daß er zur Natur überhaupt nie ein Verhältnis gehabt hat. Nie schildert er einen Natureindruck". In seiner ganzen Schriftstellerei verrät er kein Interesse für die Natur, sondern nur für die Menschen.[13]) Das gilt nicht nur von seinen Tagebüchern; es wird durch seine Dichtung bestätigt: „bedeutsam war ihm die Natur tatsächlich immer nur als der Schauplatz, auf dem sich etwas ereignet".[14]) Seine realistischen Schilderungen sind deshalb freilich ernst, aber ohne Freudigkeit, ohne Licht und Schmelz, farblos und glanzlos, öde wie die russische Steppe und grau wie der Himmel über ihr. Der Pessimismus der Natur gegenüber streift ihr auch alle Poesie ab. Nicht anders steht es in Dostojewskijs Dichtung. Die Natur spielt gar keine Rolle, der Schauplatz wird nicht beschrieben, der Leser weiß kaum, wo er sich befindet. Wohl sehen wir die Seitengassen der Großstädte und die Hintertreppen der Mietskasernen, die verwahr-

losten Wohnungen und die verräucherten Wirtschaften der Armenviertel einer Großstadt mit greifbarer Deutlichkeit vor uns, aber der Hintergrund der Natur fehlt völlig. Nicht besser steht es bei Ibsen. Eine eigene Bedeutung hat für ihn die Natur nicht, lediglich einen symbolischen, mystischen Sinn. Der im Naturalismus zugrunde gegangene Idealismus kommt zum Vorschein als symbolistische Mystik. Geistreich aber unnatürlich beginnen seine Menschen doppelsinnig zu reden und symbolisch zu handeln. Das Wunder kehrt in unheimlicher Form wieder, der Geist kommt als Gespenst zurück. Seinem Denken, seinem Empfinden, seiner Ethik und auch seiner Kunst fehlt die Natur. Er hat nichts Einfaches, Schlichtes, Natürliches. Alles ist Kunst, überfeine Reflexion, auch seinen Menschen fehlt die Natur.

Auch Kierkegaard hat kein Verhältnis zur Natur und zur Naturwissenschaft, diese letztere war ihm nur ein unheimlicher Feind der Religion. Er gestand sich selbst ein, daß er nicht so geworden wäre, wenn er mit 20 Jahren einen Leib gehabt hätte. So wurde ihm das naturlose Denken zur Natur. „Gelebt habe ich eigentlich nicht außer als Geist, Mensch war ich nicht gewesen, am allerwenigsten Kind und Jüngling.“[15]) Wie sein Sokrates interessiert er sich nicht für die Natur, sondern nur für die Menschen, die menschliche Natur sieht er nur unter dem Gesichtspunkt der Erbsünde an. Die christliche Betrachtung der Natur als Schöpfung überwindet den Pessimismus nicht.

Gelegentlich wird er an seiner pessimistischen Askese irre. „Da Gott ja doch selber diese Welt erschaffen hat und erhält, soll man sich wohl in acht nehmen vor dem asketischen Fanatismus, der sie ohne weiteres haßt und vernichtet.“ Aber eine ernsthafte Schätzung der Natur erreicht er doch nicht. „Christlich am mildesten könnte ich das Verhältnis so darstellen: diese Welt ist wie Spiel und Spielzeug für das Kind, der Vater kann das Spiel sogar schön finden und kindlich darauf eingehen, aber doch fordert er, daß das Kind es sich langsam abgewöhnen soll.“[16]) Darin lag noch immer eine pessimistische Naturanschauung. Die feinen Naturbetrachtungen, die seine Predigt gelegentlich bietet, gehen doch nicht hinaus über Analogien für den Menschen: dessen Seelenleben wird in die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel hineingedeutet. Sein Blick geht auch innerhalb der Natur rein nach innen, er bleibt durchaus ein Städter,

der mit den Menschen, aber in sich selber lebt. Mit dem natürlichen Element fehlt ihm ebenso wie allen Pessimisten der kindliche Zug, immer kehrt in seinen Tagebüchern die Klage wieder, daß er nie jung gewesen sei, von einem trübsinnigen Greis erzogen, ein Greis schon als Kind.[17]) Deswegen kann er auch Kinder nicht verstehen, es gibt für ihn kein kindliches, einfaches, natürliches Christentum, kein unmittelbares und direktes Verhältnis zu Gott, alles ist indirekt, dialektisch reflektiert, kompliziert, künstlich. Christentum läßt sich nicht in ein Kind einflößen, denn jeder Mensch faßt nur, was er gebrauchen kann, und das Kind kann das Christentum in entschiedener Weise nicht brauchen.[18]) In der Besprechung des Wortes: wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, denkt Kierkegaard immer nur an den dogmatischen Mißbrauch dieses Wortes zur Begründung der Kindertaufe. Sein ganzes Christentum liegt auf dem entgegengesetzten Pol des Glaubens von Matthias Claudius:

„Laß uns einfältig werden
und vor dir hier auf Erden
wie Kinder fromm und fröhlich sein."

Ebenso fehlt das kindliche Element im Grunde genommen in Dostojewskijs Dichtung. „Der kleine Held" ist allerdings eine Kindergeschichte, aber Dostojewskij beschränkte sich auf eine solche nur unter dem Druck der Untersuchungshaft. Im Grunde genommen, interessierten ihn auch im Kind erst die unbewußten Regungen der beginnenden Geschlechtsreife. Das zeigt sich am bedenklichsten in der anderen Kindernovelle „Njetotschka Nesvanowa", in der perverse erotische Regungen in einem Kinde den Angelpunkt der Entwicklung bilden. Das eigentliche Interesse haftet an dem Prozeß, mit dem die Kindlichkeit zu Ende ist. Darin zeigt sich wieder wie bei Schopenhauer das sexuelle Motiv des Pessimismus.

Dasselbe Urteil gilt von Ibsen. Kinder gelingen ihm gar nicht, Naivität liegt ihm ebenso fern wie Kierkegaard. Hilde ist kein Kind, sondern ein Kobold, eine Hexe; sie lacht nicht, sondern sie kichert. Höchstens Hedwig in der Wildente hat einen Zug von Naivität, aber ganz unkindlich ist wieder der Schluß. Wie tief ist hier die Kluft zwischen dem pessimistischen Ende der Entwicklung und ihrem Beginn im Naturalismus, wenn man vergleicht, wie niedliche Kinder-

gestalten einem Dichter wie Gottfried Keller noch gelingen, oder wie kindlich selbst Hebbel seine eigene Jugend und den Glauben seiner Kindheit noch zu schildern vermag.

Tritt die Natur im Interesse der Pessimisten zurück, so richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Seele und das Innenleben. Wie Schopenhauer, so sind alle Pessimisten Psychologen. Die Psychologie entsteht aus scharfer Selbstbeobachtung. Das Interesse am Tagebuch hat sich am längsten unter den pessimistischen Schriftstellern gehalten. Hebbels Bedeutung ist erst durch die Veröffentlichung seiner Tagebücher voll gewürdigt worden. Für das Verständnis Tolstois sind seine Tagebücher unentbehrlich, sie umfassen seine Jugendzeit und sein Alter. In einer „Beichte" hat er sich selbst analysiert. Diese Schriften sind für das Verständnis seiner Entwicklung von besonderer Bedeutung.[19]) Unter Dostojewskis Schriften sind die Tagebücher eines Schriftstellers aus den Jahren 76 u. 77 von besonderer Bedeutung für das Verständnis seiner Persönlichkeit und seiner Schriftstellerei. Kierkegaard hat neben der umfangreichen Literatur, die er veröffentlicht hat, Tagebücher in einer langen Reihe von Bänden hinterlassen. Von Amiel haben wir im wesentlichen nichts als Tagebücher, durch deren nachträgliche Veröffentlichung seine Bedeutung erst erkannt worden ist. Sie alle zeigen eine Übung in der Kunst der Selbstbeobachtung und damit einen psychologischen Scharfblick, der die ganze pessimistische Literatur auszeichnet. Mit der beständigen Selbstbeobachtung verbindet sich leicht, z. B. bei Hebbel und Kierkegaard, ein Selbstbewußtsein, das nicht frei von selbstgefälliger Eitelkeit ist. Bei Hebbel in massiver Form, während man bei Amiel eine trübe und dunkle Stimmung der Niedergeschlagenheit, einen tiefen Pessimismus der eigenen Kraft gegenüber erkennt. Alle diese Tagebücher sind ausgezeichnet durch großen Ideenreichtum.

Die Kunst der Selbstbeobachtung macht die Pessimisten zu Psychologen. Freilich merkt man der Psychologie an, daß sie aus einer raffinierten Reflexion entstanden ist. Hebbels Gestalten haben sehr oft etwas Künstliches, eine erklügelte, gewaltsame Konstruktion stört die Natürlichkeit der Charakterbildung. Aber auch Ibsens Menschen, wenigstens in seinen Gesellschaftsdramen sind nicht

natürlich, sie gleichen sehr feinen, kunstvoll zusammengeschraubten Maschinen. Das individuelle Element in ihnen ist immer gleich etwas Mystisches, daher sind unnatürliche Sprünge, unmotivierte Entwicklungen, unwahrscheinliche Verhältnisse trotz alles psychologischen Raffinements bei Ibsen an der Tagesordnung, in der Entwicklung von Nora, von Tesman, in der Befreiung der Frau vom Meere am Schluß und so sehr häufig.

Ebenso enthält die Psychologie von Kierkegaard einen unnatürlichen und daher unwahrscheinlichen Zug; der Held im Tagebuch des Verführers ist kein Mensch von Fleisch und Blut, im Grunde genommen ohne jede Sinnlichkeit. Die ganze Verführungsgeschichte ist eigentlich ein höchst unwahrscheinliches psychologisches Experiment. Der Verführer bekommt dadurch einen kalten, unmenschlichen aber auch trotz aller psychologischen Reflexion unmöglichen Charakter. Es ist nicht ein gesehener Mensch, sondern ein erdachtes Wesen. Demgegenüber bekommen die edlen Gestalten etwas Unwahrscheinliches. Der Pessimist entschädigt sich und seine Leser durch eine Lichtgestalt auf einem finsteren Hintergrunde, bei deren Zeichnung ihn sein Pessimismus, aber auch seine Psychologie verläßt. Auch die Bekehrten bei Tolstoi sind so unwahrscheinlich beschrieben, wie man es in der Erbauungsliteratur gewöhnt ist. So die Wendung von Pierre in Krieg und Frieden.

Die Psychologie der Pessimisten ist eine Psychologie der Sünde. In dieser Beziehung stehen sie in vollendetem Gegensatz zum Idealismus. Ein pessimistischer Scharfblick, der nicht ruht, bis er ein dunkles sinnliches Motiv entdeckt hat, starrt den Leser aus dieser Darstellung an. Schopenhauers Vorliebe für die Lehre von der Erbsünde trägt reichliche Frucht. Erhebende Eindrücke, edle Gestalten, reine Menschen fehlen fast ganz. Ein düsterer Zug geht durch die realistische Literatur. Die Aufmerksamkeit wird einseitig und fast ausschließlich auf die Sünde, und zwar besonders auf geschlechtliche Sünden und auf die damit eng verbundenen Bluttaten gerichtet. Das Widernatürliche wird in den Vordergrund gedrängt. Die Literatur beschäftigt sich mit den Ausgestoßenen der Gesellschaft, den verlorenen Söhnen, den Dirnen und der Verbrecherwelt. Die beiden eindrucksvollsten Romane von Dostojewskij „Schuld und Sühne“ und „Die Brüder

Karamasow" gehören inhaltlich zu der Literatur der Detektiv- und Kriminalnovelle. Die lichten Gestalten, die wir kennenlernen, sind Bekehrte, die durch den tiefsten Schmutz hindurchgegangen sind, und gerade in ihrer Darstellung versagt die sonst so scharfe Psychologie und dem Leser wird der Glaube an unmögliche Entwicklungen zugemutet, an eine innere Reinheit der Seele, die sich im äußersten moralischen Schmutz erhalten soll, wie z. B. bei der Sonja in „Raskolnikow". Nicht anders steht es bei Tolstoi; aber auch in Ibsens Gesellschaftskritik lernen wir nur eine tiefstehende Gesellschaft kennen. Bei allem scheinbaren Realismus kommt in die pessimistische Literatur doch ein Zug von Unwahrheit hinein, weil die reinen, edlen Einflüsse in den Hintergrund gedrängt oder völlig verwischt werden. Durch eine in den photographischen Apparat eingeschaltete Platte wird aus dem Bild alles Licht, alle Farbe ausgeschaltet: eine trübe Schwarz-Weiß-Kunst, die nur scheinbar wirklichkeitstreu ist. Es fehlt auch ein versöhnender Humor, denn im Humor liegt immer ein Stück Liebe zu dem, der verlacht wird. Am ersten kann man noch von Kierkegaard sagen, daß sich gelegentlich ein Rest von liebevollem Humor findet. Aber immer wieder geht er über in die Ironie, die er an seinem Sokrates so liebte, die er von den Romantikern übernommen hatte und in seiner Dissertation zu einer Theorie verarbeitete. Vollends Ibsen kann weder lachen noch weinen und bringt deswegen seine Zuhörer zu keinem von beidem. Er ist nicht humoristisch, sondern ironisch und sarkastisch. Er ist deshalb auch nicht populär, er stellt nicht das Volk dar, sondern nur die Gesellschaft, und zwar ein niedriges Niveau der Gesellschaft. Ein so feinfühlender und tiefgebildeter Mann wie York von Wartenburg urteilte deswegen über ihn: „Ibsen ist unerträglich und unter dem Niveau gebildeter Empfindung und ernster Denkkraft. Überdem ohne jede Originalität. Probleme, welche die Franzosen aufgestellt haben, aber nichtsnutzige."[20])

Höher stehen die Russen. In ihrer Psychologie tritt die dunkle Welt des Unbewußten hervor. Unverständlich, geheimnisvoll, unheimlich treten die Empfindungen aus dem Dunkel hervor, in denen sich ein Trieb ankündigt, dessen Ziel der Mensch selber nicht versteht. Mit schärfster Beobachtung weiß Tolstoi das Aufsteigen

der Lust, des Hasses, ohne oder wider den Willen des Menschen zu schildern. Noch grausiger ist die dunkle Kunst, mit der Dostojewskij den Leser in das Bewußtsein und das gequälte Gewissen der Opfer seiner Dichtung einzusperren weiß, so daß sie das furchtbare Getriebe der seelischen Zerrüttung miterleben müssen; ratlos stehen seine Menschen vor dem Schauplatz ihrer eigenen Seele, auf dem sich Empfindungen tummeln, die aus einer unheimlichen Tiefe aufsteigen und denen gegenüber sie wehrlos sind. Während die Freiheit der Stolz der Idealisten war, geht für die Pessimisten jede Willensfreiheit verloren: es ist die Folge der realistischen Naturbetrachtung. Eben damit wird die Ethik pessimistisch. Der Wille ist durch die Natur gebunden. Für Tolstoi hat auch seine mystische Frömmigkeit keine moralische Kraft, sie ist passiv und unwirksam, ohne Gewalt über seinen Willen. „Ich konnte nicht anders."[21]) Noch furchtbarer erscheint diese Unfreiheit des Willens bei Dostojewskij. Seine Menschen werden ohne oder gegen ihren Willen durch eine unheimliche Macht geschoben, plötzlich finden sie sich an dem Ort der Tat, ein zufälliger Eindruck oder Ausdruck treibt sie, ein gleichzeitig physischer und dämonischer Zug überwältigt sie, mit Entsetzen sind sie Zuschauer dessen, was nicht etwa sie tun, sondern was mit ihnen, in ihnen geschieht. Mit unerklärlicher jäher Plötzlichkeit schlagen die Stimmungen um wie der Wind und treiben ihre Opfer widerstandslos vor sich her, ohne daß man den Grund und Zweck begreifen kann. Dämmerzustände, epileptische Trübungen erzeugen furchtbare Taten, die Seele ist der passive Schauplatz von Ereignissen, die von außen hineinbrechen oder von unten aus einer dunklen Tiefe emporsteigen wie Gespenster, die die Zuschauer mit Entsetzen auftauchen und verschwinden sehen.

Ebenso unfrei sind Ibsens Menschen. „Wollen heißt wollen müssen," hören wir in Kaiser und Galiläer. „Dergleichen kommt über mich, ehe ich mich's versehe, und dann kann ich es nicht lassen," sagt Hedda Gabler. „Das konnte ich einfach nicht," sagt Fanny Wilton.[22]) „Ich kann nicht opfern," sagt Erhard in demselben Stück. Willenlos und widerstandslos sind Ibsens Menschen dem Naturtrieb gegenüber, darum ist ihm auch niemals ein männlicher Charakter gelungen. Selbst das Dämonische, das er darstellt, findet sich nicht

bei Männern, sondern bei Frauen. Mit Recht sagt Brandes dem Dichter „einen schopenhauerschen Glauben" nach an den unbewußten und unwiderstehlichen Weltwillen.[23]) Alle Liebe gilt dem Dichter schließlich als ein selbstsüchtiges Begehren, welches sein Opfer mit naturhafter unfreier Leidenschaft rücksichtslos an sich reißt und daher um des individuellen Glückes willen sich über die sittliche Ordnung als über eine lediglich konventionelle Schranke der freien Persönlichkeit hinwegsetzt. Baumeister Solneß und Hedda Gabler, die Frau vom Meer und Rebekka West in Rosmersholm, sie alle wiederholen unermüdlich: „Ja, ich kann ja doch nicht anders, ich bin nun einmal so, wie ich bin, und umschaffen kann ich mich doch auch nicht."[24]) „Es ist der Unhold in einem und dann muß man nachgeben, man mag wollen oder nicht."[25]) „Es ist mir, als müsse ich hinein," sagt Ellida in der Frau vom Meer,[26]) und dieses Verhängnis ist für sie das Entsetzliche, das, was abschreckt und anzieht, und gerade daß es anzieht, ist das eigentlich Grauenvolle. „Er sagte, daß ich es tun müsse. Müsse? Hattest du selbst denn keinen Willen? Nicht, wenn er in der Nähe war; o hinterher dünkte es mich ganz unbegreiflich." So geht es in einem fort. Wenn die Frau vom Meere an einem andern Manne hängt, so sagt sie: „Wenn ich so unerschütterlich an dir festhalte, so geschieht es, weil ich nicht anders kann." Der eigene Wille des Menschen bekommt hier für ihn selber etwas Rätselhaftes, Unheimliches, Dämonisches. Es ist der Trieb der Natur in ihm, dem er wehrlos gegenübersteht. Eben darum wird die Suggestion so stark betont und in mystischer Weise ausgemalt durch eine krankhafte Abhängigkeit. Von einer solchen Suggestion wird die Frau vom Meere zu dem fremden Mann, Kaja und Hilde zu Baumeister Solneß hingezogen. Wünsche sind für Ibsen Mächte, die magisch wirken. „Glauben Sie nicht auch, Hilde, daß es einzelne auserkorene, auserwählte Menschen gibt, denen die Gnade verliehen wurde und die Macht und die Fähigkeit, etwas zu wünschen, etwas zu begehren, etwas zu wollen — so beharrlich und so — so unerbittlich, daß sie es zuletzt bekommen müssen. Glauben Sie das nicht?" So wird Ibsen zum Mystiker, aber es ist eine dunkle Mystik, ein abergläubisches Gefühl der Abhängigkeit von einem unterhalb des Willens liegenden finstern Naturgrunde. „Wie erklären Sie denn eigentlich die Macht,

die jener Fremde über Sie hat? Ja, teurer Freund, die Sache dürfte Seiten haben, die sich nicht erklären lassen," heißt es in der Frau vom Meer.[27]) Diese Mystik stammt aus dem Schopenhauerschen Pessimismus, sie tritt bei Ibsen immer drohender hervor, ist aber von Anfang an da. Schon in Brand ist die Natur lediglich ein Symbol. Das Symbol spielt eine immer größere Rolle: Die Gespenster, die Wildente, die weißen Rosse in Rosmersholm, die Raben, die Tiergesichter hinter menschlichen Gesichtsmasken bei Rubek, in dem letzten Stück: Wenn wir Toten erwachen. Im Baumeister Solneß wird schließlich alles symbolistisch und doppelsinnig. Der Naturalismus fordert als seine Ergänzung eine Mystik, die trübe, dunkel, gespensterhaft, bis zum Abergläubischen ist. In ihr deutet sich das fatalistische Gesetz an, das aus der Natur in die Welt des Willens hereinragt.

Auch die Dichter, deren Realismus auf der modernen Geschichtsforschung beruhte, hatten ein Auge für die Unfreiheit des menschlichen Willens. C. F. Meyer, der ein Schüler Rankes war, ist, um sein eigenes Wort zu zitieren: „in die Schule gegangen bei dem Meister Johannes Calvin". In seinen Romanen spürt man den Einfluß der reformatorischen Prädestinationslehre und den Blick des Historikers in die Abhängigkeit des Menschen von der Geschichte. Der Heilige wird durch das Amt, das er übernimmt, und durch dessen Tradition halb wider Willen in eine Richtung getrieben, die der Tendenz seines früheren Amtes, der er ebenfalls hatte nachgeben müssen, zuwiderläuft. Jürg Jenatsch wird durch die Kurven seiner Lebensgeschichte in Bahnen getrieben, die weitab liegen von dem Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Und doch liegt in der Kurve dieser Entwicklungen ein Gesetz, dem die Helden der Geschichte untertan sind. Die Macht der Erlebnisse, die Aufgaben und Anforderungen der geschichtlichen Lage gestaltet sie und reißt sie hin. Aber diese Gebundenheit durch den Gang der Geschichte ist weit entfernt von dem dunklen Drang, der die Helden oder vielmehr die Knechte der pessimistischen Literatur hinreißt in unheimlicher Gewalt. Hier ist der Wille abhängig nicht von den Mächten der Geschichte, sondern von einem finsteren Naturtrieb. Damit gleitet die Psychologie allmählich in das Gebiet des Krankhaften hinüber, sie wird

zur Pathologie. Ein krankhafter Grundzug ist bei den einflußreichsten pessimistischen Schriftstellern nicht zu verkennen. Kierkegaard war nach seinem eigenen Geständnis schwermütig, bis an die Grenze der Geisteskrankheit. Dieser Trübsinn verdüstert sein ganzes Schrifttum. In einigen seiner Schriften, der „Krankheit zum Tode", dem „Begriff der Angst" in „Furcht und Zittern" wird mit Tiefblick und Scharfsinn der dunkle Grund beleuchtet, der in der Tiefe aller Dinge und aller Seelen ruht. Den hatten auch Böhme, Schelling und Baader gesehen. Aber bei Kierkegaard steigert sich die Furcht Gottes beständig zu einer krankhaften nervösen Angst, die zu gleicher Zeit lähmend wirkt und sich in hastige Unruhe hineinsteigert. Die Grenze zwischen normaler Furcht Gottes und krankhafter Überreizung wird beständig überschritten. Ein abnormer Zug kommt dadurch auch in Kierkegaards Christentum hinein.

Nicht anders steht es mit Dostojewskij. Er selbst war Epileptiker, und eng verschlungen mit seiner Genialität und auch mit seinem Christentum zieht sich ein krankhafter Zug durch sein Wesen und seine Dichtung hindurch. Krankhafte Zustände, der unheimliche Übergang von da zum Verbrechen wird mit vollendeter Kunst aber auch mit einseitiger Diagnose geschildert.

Auch Nietzsches Erkrankung läßt sich bis in die Anfänge seiner Schriftstellerei deutlich verfolgen. Er empfindet stark und wittert mit krankhafter Schärfe alle krankhaften Zustände, überreizte Schwärmerei und als Rückschlag Überdruß und Ekel wechseln in jähen Gegensätzen ab. Auch bei Ibsen werden psychopathische Zustände mit Vorliebe und Geschick geschildert. Die Unfreiheit des Willens bekommt die Form der Vererbung in den „Gespenstern", der Hypnose in der „Frau vom Meere" und in „Klein-Eyolf", wo dieser Zug eingeführt wird, obgleich er für das Ganze keine Bedeutung hat. Die Wirkung ist stark auf die Nerven berechnet, wie in den „Gespenstern" und in dem letzten Stück „Wenn wir Toten erwachen". Der Eindruck ist niemals befreiend, sondern bedrückend und beängstigend, die Stimmung ist lähmend und aufregend zugleich, und von den meisten seiner Gestalten gilt das Wort an Solneß: „Baumeister, Sie sind wirklich sehr krank." Bei Turgenjew wird der Pessimismus

zu einer weichen Wehmut, er folgt aus seinem Naturalismus. Die Ideale der Menschheit setzen sich der Natur gegenüber nicht durch. Insofern ist sein Pessimismus metaphysisch, aber er hat auch politische Motive, wie bei allen Slawen. „Seine Überzeugung ist die, daß in Rußland alles fehlschlage. Er kann nicht umhin, immer wieder haltungslose Liebe und fruchtloses Streben in Rußland darzustellen. Für ihn ist Rußland das Land, wo alles scheitert." „Er schildert das Unglück, das sich dem Auge entzieht, er hat das innere Leben des verschwiegenen Kummers, sozusagen das Stilleben des Unglücks gemalt."[28]) Sein Pessimismus hat einerseits religiöse Motive, andrerseits ist er der Rückschlag gegen eine Erotik, von deren unvermeidlichem Mißlingen er überzeugt ist. Dieses schon bei Schopenhauer hervortretende Grundmotiv des Pessimismus klingt in der ganzen Bewegung immer wieder an. Wie bei Schopenhauer die Abhandlung über die Metaphysik der Geschlechtsliebe der eigentliche Schlüssel seiner Philosophie ist, so ist das erotische Motiv im Pessimismus in der ganzen Entwicklung leicht zu erkennen. Schopenhauers Einfluß in dieser Richtung ist tief und verhängnisvoll; er zeigt sich sehr deutlich bei Tolstoi. Die unwahre Poesie, mit der nach Tolstois Urteil in der Dichtung des klassischen Idealismus die Erotik künstlich verklärt wird, wird schonungslos zerstört. Die Häßlichkeit der Sünde wird in grellen Farben geschildert. Die Empfindung, die Tolstoi dabei hat und erweckt, ist ein physischer und moralischer Ekel, dem man anmerkt, daß der Dichter ein Bekehrter ist, der den Rückschlag gegen die Erotik schildert, in der er seine eigene Jugend verbrachte. Beständig schildert er sich selbst, wie in seinen Tagebüchern, so in seinen Romanen. Pierre in „Krieg und Frieden", Ljöwin in „Anna Karenina", Nechlj Judow in der „Auferstehung" sind lauter Selbstbildnisse Tolstois. Das Thema von „Anna Karenina", vielleicht dem vollendetsten Roman Tolstois, ist ein Ehebruch, dessen Entstehung mit realistischer Psychologie geschildert wird. Ganz deutlich steht die Kreutzer-Sonate im Zusammenhang mit Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe, deren Einfluß sich besonders in der Schlußabhandlung zeigt. Wie dort, wird auch hier alle Liebe als verhüllte Geschlechtsliebe angesehen, besonders gilt sie als der Anreger aller Kunst und Poesie. Vor allem wird die

faszinierende Wirkung der Musik ganz ähnlich wie bei Kierkegaard hervorgehoben. Beide hören aus aller Musik nur ein erotisches Motiv heraus. Wie bei Kierkegaard zeigt sich ein durchgehender Dualismus von geistiger und geschlechtlicher Liebe. Die Liebe der Geschlechter erscheint als Sünde und die Ehe als Zugeständnis an die unvermeidliche menschliche Schwäche. Dabei wird das Schamgefühl nicht geschont, sondern durch unbarmherzige Enthüllung der Sünde rücksichtslos und ohne Bedenken zerstört. Ein Zug von mönchischer Askese bildet den Hintergrund dieses Pessimismus.

Auch Ibsens pessimistische Gesellschaftskritik wendet sich vor allem gegen die Ehe. Sein Hauptproblem ist das sexuelle, und zwar speziell das Problem der Ehe. Unglückliche Ehen und besonders unbefriedigte und unverstandene Frauen sind sein eigentliches Lieblingsthema. Dabei erscheint der frische ungebrochene, durch kein Bedenken gehemmte Naturtrieb, d. h. also die Erotik als der eigentliche Kern des Lebens, nicht das Aufgehen in der Kunst verdient den Namen Leben, der Bildhauer Rubek hat darüber die Erotik versäumt, und so hat er trotz all seiner Kunst nicht wirklich gelebt. Indem er sich dem Naturtrieb hingibt, erfährt er, was das heißt: „Wenn wir Toten erwachen." Das war das letzte Wort des Dichters über die Erotik. Das Leben in der Arbeit wird in „Gabriel Borkman" als hohler Ehrgeiz und Großsprecherei hingestellt. „Ich will leben, leben, leben," sagt sein Sohn, und das heißt: nicht arbeiten, sondern lieben. Eine berechtigte Kritik des Arbeitsfanatismus, der es nie zum Leben kommen läßt, spricht sich in diesen Worten aus; aber Ibsen stellt ihm keine andere Liebe gegenüber als die Erotik des Studenten, und unzweifelhaft ist dies seine eigentliche Meinung, und „des Dichters schmunzelnde Gunst sitzt hinten auf dem Schlitten".[29]) Dabei aber erscheint die Erotik als ein Verlangen, das beständig mißlingen muß, als eine täuschende Illusion; sowohl in dem letzten Stück: „Wenn wir Toten erwachen" als in „Gabriel Borkman" ist die eigentliche Sünde, die Sünde gegen den Heiligen Geist, die, die Liebessehnsucht nicht zu befriedigen. Sie ist ganz wie bei Schopenhauer der eigentliche tiefste Inhalt des Lebenswillens, und doch wird sie wieder wie bei Schopenhauer mit tiefstem Pessimismus beurteilt. Schließlich enttäuscht sie und hat keine

Dauer. Das war des Dichters erstes Wort. In der Komödie der Liebe wird die idealistische Auffassung der Ehe verspottet. Sie klingt schön, aber sie ist unmöglich. Von diesem Stück sagt Brandes, daß Ibsen „mit schneidendem Hohn gegen die Erotik der Philistrosität ein tiefgehendes Mißtrauen zu der Tragkraft der Liebe durch die Wechselfälle eines Lebens verband. Unumwunden hatte er seine Zweifel an der Fähigkeit der Liebe ausgesprochen, ihr ideales und schwärmerisches Wesen unbeschadet und unverändert in der Ehe zu bewahren".[30]) Dies blieb auch Ibsens letztes Wort. Eine Ehe mit bindender Verpflichtung läßt sich auf die Liebe nicht gründen. In Klein-Eyolf wird der Ansatz zu einer anderen Lösung gemacht. Hier flüchtet sich das Ehepaar zur Wohltätigkeit und Humanität. Aber diese Flucht erscheint als trübe Resignation nach dem völlig unpsychologischen Erlöschen wilder Sinnlichkeit. Das eigentliche Glück ist doch ein ungebrochenes natürliches Liebesleben. Der Verzicht darauf wird in „Gabriel Borkman" in der Versöhnung der beiden Frauen miteinander als öde und schauerlich trübe geschildert. Alles Gute an Ella besteht darin, daß sie mit sentimentaler Weichheit das Recht dieses Liebesglückes anerkennt: „Genieße dein Leben und sei so glücklich, als du kannst." Das aus der Stichflamme der natürlichen Liebe eine persönliche Gemeinschaft entsteht, wird nicht nur nicht dargestellt, sondern beständig bezweifelt. Das abschließende Urteil des Dichters über die Ehe hören wir in dem Gespräch in der Wildente; Werle: „Es ist gewiß eine gerade so gute Ehe, wie leider so viele andere, aber zu einer wahren Ehe ist es noch nicht gekommen." Relling: „Mit Verlaub, Herr Werle, wieviel — nur so ungefähr — wieviel wahre Ehen haben Sie in Ihrem Leben schon kennengelernt." Werle: „Ich glaube, kaum eine einzige." Relling: „Ich auch nicht." Werle: „Aber ich kenne unzählige Ehen von der entgegengesetzten Art und ich habe Veranlassung gehabt, aus der Nähe zu beobachten, was alles eine solche Ehe in einem Menschenpaar vernichten kann." Hjalmar: „Eines Mannes ganze moralische Grundlage kann unter seinen Füßen verschwinden, das ist das Schreckliche." Dieser Unglaube an die Liebe ist der eigentliche innerste Kern des Pessimismus Ibsens. Er ist in dieser Beziehung verwandt mit Kierkegaard. Bei diesem ist der tiefste Grund der pessimistischen

Beurteilung der Ehe der Dualismus zwischen Natur und Christentum, zwischen Ästhetik und Ethik, die den Menschen vor ein großes Entweder-Oder stellt. Aller Ästhetik liegt für ihn wie für Schopenhauer und Tolstoi Erotik zugrunde, besonders der Musik. Don Juan ist das eigentliche musikalische Kunstwerk; das religiöse und heroische Motiv der Musik wird ignoriert. Die ästhetische Lebensanschauung ist klassisch. Die Lebensführung, die ihr entspricht, ist selbstsüchtige Erotik. In der Beurteilung der Liebe zeigt sich eine deutliche Entwicklung bis hin zu seinem Kampf mit der Kirche. Wie bei allen Pessimisten hat auch bei ihm das erotische Problem eine große Bedeutung. Er selbst hat einen erotischen Zug in sich. Beständig ist es das Problem der Ehe, um das sich sein Interesse dreht. Aber ihm fehlt wie allen Pessimisten das tiefste Verständnis für die Frauen.[31]) Er nimmt sie nicht wirklich ernst. Das Urteil bleibt schließlich immer erotisch, eben deswegen, weil er selbst ehelos geblieben ist. Dementsprechend wird das Urteil über die Ehe immer mönchischer, das Oder ist nach seiner eigenen Erklärung nicht die Ehe, sondern die völlige Entsagung. Die Ehe ist das Schicksal und das Verhängnis des protestantischen Pfarrstandes. Sein Schlußurteil steht nach all' dem mühsamen dialektischen Hin und Her nahe neben Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe" und Tolstois Kreutzer-Sonate. Die Vereinigung des natürlichen und des geistigen, christlichen Elementes erscheint ihm schließlich als unmöglich. Der Pessimismus läuft so gut wie bei Tolstoi schließlich in mönchische Askese aus.

Der Kritik der Ehe entspricht bei allen Pessimisten das Urteil über die Frau. Der Ton, den Schopenhauer angeschlagen hatte,[32]) fand im europäischen Pessimismus einen vielstimmigen Widerhall. Kierkegaard hatte niemals ein Verhältnis zu seiner Mutter gehabt und hat deswegen auch kein Verständnis für Mütterlichkeit. Für Tolstoi ist das Weib ein Werkzeug des Teufels ohne moralischen Sinn, ohne Fähigkeit zum Christentum.[33]) Die Urteile von Schopenhauer wiederholen sich in krankhaft überreizter Steigerung bei Nietzsche. Die Frau erscheint diesem sexuell überreizten Geschlecht lediglich als Versuchung, und nach Art schwacher Männer schieben sie die Schuld auf die Frauen ab. Selbst Kierkegaard konnte sich in der letzten Periode seines Kampfes gegen die Kirche ein reines

bräutliches Verhältnis nicht mehr denken.[34]) Auch Amiel ist von skeptischen pessimistischen Urteilen den Frauen gegenüber nicht frei. Die Frau bleibt ihm ein Geheimnis, nicht nur das Glück, sondern auch das Unglück des Mannes, im öffentlichen Leben in jedem Fall eine Gefahr, dem Manne gleichartig und gleichwertig nur in der Theorie. „Die Modernen arbeiten an diesem Problem und haben es noch nicht gelöst."[35]) Da aber erotische Motive den Ausgangspunkt der pessimistischen Stimmung bildeten, so verdüsterte sich von hier aus das Leben überhaupt. Der Sinn des Lebens ist das Glück, das eigentliche Glück aber ist die Liebe und diese bringt nichts als Enttäuschung, da sie nichts ist als Sinnenglück. Damit wird schließlich der Sinn des Lebens zweifelhaft, und in diesem Zweifel vollendet sich der Pessimismus, wie bei Schopenhauer aus der Metaphysik der Geschlechtsliebe folgt, daß ein dummer, boshafter, gieriger Wille zum Leben der tiefste Grund alles Lebens ist und so das Leben zwecklos wird.

So breitete sich ein dunkler Zweifel am Sinn des Lebens nach dem Erlöschen des Idealismus und der Romantik mit dem Beginn des Realismus allmählich über die europäische Kultur aus. Es war der finstere Schatten des Materialismus. Er verdüsterte auch die Jugend von Thomas Carlyle. Alle Lebensfreude erstarrte vor dem ewigen „nein", welches ihm aus der toten Natur entgegenklang. „Für mich war das Weltall vollständig ohne Leben, ohne Bestimmung, ohne Willen und selbst ohne Feindseligkeit. Es war eine enorme tote unermeßliche Dampfmaschine, die in stumpfer Gleichgültigkeit weiterrollte, um mich Glied für Glied zu zermalmen."[36]) Carlyle überwand diese Anfechtung, und zwar unter dem Einfluß seiner religiösen Erziehung, besonders unter dem Einfluß des Alten Testamentes. Aber hier wirkte auch Jakob Böhme, Fichte und besonders Goethes Weltanschauung zur Überwindung des Pessimismus mit. Das ewige Nein hatte gesagt: „Siehe, du bist vaterlos, ausgestoßen, und das Weltall ist mein (des Teufels)," worauf mein ganzes Ich antwortete: „ich bin nicht dein, sondern frei und hasse dich auf ewig".[37]) Jetzt läßt sich das ewige Ja hören: „Das Weltall ist nicht tot und des Teufels, kein Beinhaus mit Gespenstern, sondern Gottes und meines Vaters." Damit war die

Anfechtung des Pessimismus überwunden, und zwar dadurch, daß alles egoistische Streben nach Glück aufgegeben war. Von der Glücksjagd zum wirklichen Glück geht es nur durch die Entsagung hindurch; mit ihr beginnt eigentlich das Leben, und das Glück wird mit der Seligkeit vertauscht. An die Stelle des Vergnügens tritt die Liebe zu Gott, „das ist das ewige Ja, worin aller Widerspruch gelöst wird".[38]) Angesichts der Vergänglichkeit der Zeit hat das zeitliche Glück keine Bedeutung. „Was bedeutet es, ob du glücklich bist oder nicht, das Heute wird so rasch zum Gestern, alle Morgen werden Gestern und dann wird nicht mehr nach Glück gefragt, sondern die Frage lautet anders."[39]) Die Überwindung des Pessimismus zeigt sich in dem Glauben an die Herrschaft der Gerechtigkeit in der Geschichte. Es ist der Grundgedanke der Geschichtsphilosophie Carlyles: „das einzige, was hienieden Bestand hat, ist die Wahrheit, die Gerechtigkeit".[40]) Diese ewige Güte und Gerechtigkeit verbirgt sich hinter dem Schleier der Natur, und an sie zu glauben, das ist die Überwindung des Pessimismus. Die Gerechtigkeit beherrscht die Geschichte wie ein Naturgesetz; mit Naturnotwendigkeit knüpfen sich an die Tat die segensreichen oder zerstörenden Wirkungen, die sich im gesellschaftlichen Leben der Menschheit zeigen. Ihr Wirken ist ein dem Geschichtslauf immanenter Prozeß.[41]) Das Gesetz der Natur ist gerecht, es anerkennen heißt weise sein, ihm folgen glücklich sein, es übertreten heißt sich selbst zerstören. Deswegen lautet das Gebot: Seid treu dem Naturgesetze.[42]) Carlyles Glaube beruhte also auf einer bewußten Überwindung der Anfechtungen, die vom Pessimismus ausgingen, auf einem ethischen und zugleich ästhetischen Monismus.

Mit auffallender Ähnlichkeit wiederholte diese Krisis sich in Tolstois Leben, wie er sie in dem Selbstbekenntnis: „Meine Beichte" geschildert hat.[43]) „Zur Zeit meiner Verzweiflung gelangte mein Seelenzustand für mich zu folgendem Ausdruck: mein Leben ist irgendein dummer böser Scherz, den irgend jemand an mir verübt hat ... unwillkürlich drängte es sich mir auf, daß irgendwo dort es jemanden gibt, der jetzt bei meinem Anblick bersten will vor Lachen darüber ... daß ich dummer Kerl nun als ein Dummkopf auf diesem Gipfel stehe und es klar einsehe, daß es nichts im Leben gibt, und auch

nicht gegeben hat und geben wird, und daß ich nun entsetzt darüber bin, daß man mich solange betrogen hat." Auch Tolstoi hat den Pessimismus überwunden, aber freilich der Kultur und der Geschichte gegenüber blieb er Pessimist. Den Glauben Carlyles an eine die Geschichte beherrschende Gerechtigkeit hat er nicht wiedergefunden. Das hing damit zusammen, daß Tolstoi die Anfechtung des Todes niemals überwunden hat. Der tiefe Eindruck, den der Anblick des Todes ihm machte, bezeichnete den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Es zeigt sich auch bei Tolstoi, daß der Verlust der Unsterblichkeitshoffnung der tiefste Grund des Pessimismus ist. Das Grauen vor dem Tode blieb für ihn ein beständiges religiöses Motiv, der Verzicht auf die Unsterblichkeitshoffnung wurde ihm nicht leicht und verdüsterte seine Stimmung. Die Erwartung eines mystischen Verschmelzens mit dem Unendlichen im Tode bot ihm keinen Ersatz, „er fühlt, daß es keinen letzten Zweck gibt und geben kann". Mit der Unsterblichkeitshoffnung verliert das Leben seinen Sinn und Zweck.

Der ganze Unterschied der halb-asiatischen Slawen den Angelsachsen gegenüber zeigt sich, wenn man seine religiöse Entwicklung mit der von Carlyle vergleicht. Carlyle wandte sich mit Bewußtsein von Byron ab, der ihm als der Typus des Pessimismus galt, „mach deinen Byron zu und schlag deinen Goethe auf".[44]) Aber hier wirkte nicht nur der Rassengegensatz, sondern die Religion des griechisch-katholischen Mönchs und des schottischen Puritaners. In geistiger Beziehung bildeten Rußland und England in der europäischen Kultur zwei Pole, deren Spannung sich an dem Gegensatz von Pessimismus und Optimismus messen ließ. Die Polspannung verschärfte sich, wenn man über Rußland hinaus weiter östlich nach Indien und über England hinaus weiter westlich nach Amerika geht. Das amerikanische Geistesleben ist durchaus optimistisch, der philosophische Vertreter dieses Optimismus ist ein Anhänger und Geistesverwandter Carlyles, Ralph Waldo Emerson. Er teilt den Heroenkultus und den Glauben an ein die Geschichte beherrschendes Gesetz der Gerechtigkeit mit Carlyle. Freilich ist der geschichtliche Sinn des Amerikaners nicht zu vergleichen mit der Geschichtsphilosophie Carlyles. Er macht nicht, wie Carlyle in der Geschichte der französischen Revolution, den Versuch, die Herrschaft der Ge-

rechtigkeit anschaulich darzustellen. Der Nachweis ist rein metaphysisch und hält sich an das Schema eines Naturprozesses. Die Gerechtigkeit setzt sich durch in mechanischen Reaktionen; wie eine physische Wirkung eine Gegenwirkung auslöst, soll sich mit Naturnotwendigkeit das Gleichgewicht gerechter Verhältnisse immer wieder automatisch herstellen. „Die Welt gleicht einem Einmaleins oder einer mathematischen Gleichung, die, wie man sie auch wendet, sich selbst im Gleichgewicht hält." Der Hintergrund dieses Glaubens ist ein mystischer Pantheismus, der Glaube an eine Weltseele, die sich selbst beständig im Gleichgewicht hält.[45]) Der Einfluß Carlyles ist in England nie sehr weit gegangen, sein Einfluß auf die deutsche Literatur geht weit tiefer als der auf die englische. Gegenwärtig ist er in England völlig zurückgetreten.[46]) Aber auch Emerson kann kaum als Repräsentant des amerikanischen Geisteslebens gelten. Wenigstens hat ein so typischer Amerikaner wie Walt Whitman energisch dagegen protestiert.[47]) Indessen die optimistische Stimmung darf doch als Ausdruck der amerikanischen Geistesart gelten.[48]) Es ist bedeutsam und für das Verständnis der geistigen Gesamtlage von Wichtigkeit, daß der Pessimismus jedenfalls im 19. Jahrhundert die angelsächsische Welt nicht ebenso überwältigt hat wie das alte Europa. Der europäische Pessimismus war vor allen Dingen verbreitet in den Kreisen höchster wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung. Er war ein Rückschlag gegen den Idealismus und die antike Tradition, die die deutsche Bildung beherrschten. Vielleicht hat das niemand mit so grimmigem Humor ausgesprochen wie der Maler Anselm Feuerbach zu Beginn seines Vermächtnisses: „Meine Geburt ist, wie mir scheinen will, für mich als ein vierfaches Unglück zu betrachten. Einmal, daß ich überhaupt geboren wurde und als wahrhaftige Künstlerseele das Licht der Welt erblickte; dann aber, weil mein Vater ein deutscher Professor war, dessen Sinn und Geist damals ein klassisches Kunstwerk erfüllte, über welches er seinerseits ein klassisches Buch schrieb, ich meine den „Vatikanischen Apollo". So wurde mir recht eigentlich die Klassizität mit der Muttermilch eingetränkt; eine Klassizität auf menschlich Wahres und Großes gerichtet, die denn auch nicht verfehlte, mein Leben zu einem hoffnungslosen Kampf gegen meine Zeit zu gestalten."[49]) In der Tat

wandte sich der außerdeutsche europäische Pessimismus gegen die klassischen Traditionen der deutschen Dichtung. Dostojewskij und sein Freundeskreis sahen die Zeit, als sie sich an Schelling und Hegel anschlossen und Goethes Faust auswendig wußten in den Tagen ihrer schriftstellerischen Wirksamkeit als eine überwundene Epoche an. Tolstoi verwarf die Kunst Shakespeares, der in Deutschland immer in hohen Ehren blieb, für die russische Bildung völlig. Kierkegaard spricht in seinen Tagebüchern immer wieder eine tiefe Abneigung gegen Goethe aus: „sich losschwätzen von allem, von Mädchen, von der Idee der Liebe, von dem Christentum, das vermag er". Besonders unsympathisch waren ihm Goethes Frauengestalten. „Goethe war in dem Grad Egoist, daß er eigentlich nicht mal Redlichkeit genug hatte, um recht das zu würdigen, was auf ihn verschwendet wurde."[50]) Ganz ähnlich ist Amiels Urteil über Goethe; der Dichter läßt ihn kalt; warum? „Weil er wenig Seele hat; seine Auffassung von Liebe, Religion, Pflicht und Patriotismus hat etwas Kleines und Verletzendes ... hinter diesem so reichen und vielseitigen Talent steht eine geheime Herzenskälte und ein nur wenig verborgener Egoismus ... Sein Mittelpunkt ist Schönheit, nicht Sittlichkeit, er kennt Heiligkeit nicht und hat sich vor dem furchtbaren Problem des Bösen verschlossen ... er ist ein Grieche alten Schlages, unberührt von religiösem Zwiespalt; er vertritt also einen Seelenzustand, der dem Christentum vorangeht, oder ihm folgt ... dabei ist nur eine Tendenz dieses modernen Geistes erfaßt, der Kultus der Natur, denn Goethe hält sich fern von den sozialen und politischen Bestrebungen der anderen."[51]) Mit einem Worte, der ganze innere Zwiespalt, aus dem der Pessimismus entstanden ist, ist Goethe fernegeblieben.

Das Urteil über die klassische Literatur war nur eine Folge der allgemeinen Kulturkritik. Der metaphysische Pessimismus der Natur gegenüber wurde überboten durch das pessimistische Urteil über die Geschichte und ihren Ertrag, die Kultur. Dieser Stimmung hat Tolstoi den schärfsten Ausdruck verliehen. Wie in mancher anderen Beziehung, so ist auch in seinem Urteil über die Kultur eine gewisse Verwandtschaft mit Rousseau nicht zu verkennen.[52]) Tolstoi hat für die russische Revolution eine ähnliche Bedeutung, wie sie Rousseau für die französische gehabt hat. Der Zweifel am Wert der ganzen

Kultur war ein begreiflicher Rückschlag gegen die Verherrlichung der Kultur als des Sinnes und Ziels der Geschichte. Tolstoi hatte ähnlich wie Rousseau eine scharfe Empfindung für die Unnatur und deswegen die Unsittlichkeit aller Kultur. Diese Stimmung verbunden mit dem beginnenden Sozialismus und dem aufkeimenden Interesse für die arbeitenden Klassen erzeugte im Gegensatz gegen den klassischen Gesellschaftsroman eine realistische Literatur, die das Leben der unteren Volksschichten der Bauern- und der städtischen Arbeiterschaft schilderte. Immermann, Otto Ludwig, Reuter, Anzengruber, Auerbach, Riehl, besonders aber Jeremias Gotthelf und in Norwegen Björnson wandten sich der Schilderung des Volkes zu, während Dickens und Dostojewskij vor allem das städtische Proletariat schilderten.

Tolstois Volkserzählungen zeigen den Gegensatz gegen die Gesellschaft, die in seinen großen Romanen seiner Kritik verfällt. Optimistisch sind freilich auch diese Schilderungen des Volkslebens nicht; in der „Macht der Finsternis" werden die furchtbaren Seiten des Volkslebens mit dunklen Farben geschildert, der Humor fehlt auch diesen Erzählungen. Die einzigen Empfindungen, die er auslöst, sind der Gesellschaft gegenüber Grauen, Verachtung und Ekel, auch nicht ein energischer Zorn, den er als unevangelisch verwirft. Dem Volke gegenüber ist seine Stimmung weich, wehmütig, mitleidig. Er ist ein Wortführer der sozialistischen Gesellschaftskritik und des volkstümlichen Zweifels am Wert der Bildung und der Wissenschaft. Die wissenschaftliche Arbeit, die Literatur überhaupt, soweit sie nicht religiöse und moralische Belehrung zu ihrem Ziel hat und in ihrer Form populär ist, gilt ihm wie seinem Meister Schopenhauer als Betäubungsmittel der Menschheit. Dem gesamten Ertrag der akademischen Wissenschaft, steht er mit Mißtrauen gegenüber. Die Unnatur und der Zwang der Schule stört die Kindlichkeit, den Zweifel an der Unfehlbarkeit und der Gerechtigkeit der Rechtspflege hat er planmäßig genährt, vor allem aber verfällt der Staat seiner Kritik. Er ist ein Produkt der Gewalttat und als solcher ein Übel, das wie die Gesellschaft dem christlichen Gebot, dem Übel zu widerstreben, grundsätzlich entgegensteht. Die ganze Staats- und Gesellschaftsordnung wird verworfen,

alle Unterordnung ist Unrecht, aber auch der revolutionäre Widerstand des Anarchismus und der Gewalttat widerspricht dem christlichen Gebot. Der passive Widerstand allein ist christlich, alle Gewalttat ist Sünde, Sünde vor allem der Krieg. Realistische Kriegsschilderungen sollen im Gegensatz gegen die unwahre Kriegspoesie dieses Urteil begründen und verbreiten.

Ebenso pessimistisch ist Ibsens Gesellschaftskritik. Ihm gilt im Grunde genommen nicht nur die Ehe und die Familie, sondern alle Gemeinschaft als Gefahr, sogar die Freundschaft, über die er an Brandes schrieb: „Das Kostspielige, Freunde zu haben, liegt ja nicht in dem, was man für sie tut, sondern in dem, was man aus Rücksicht für sie zu tun unterläßt. Deshalb verkümmern so viele geistige Keime in einem."[53]) Er sieht in jeder Form der Gemeinschaft nicht die Bereicherung, sondern nur die Gefahr, ein einsamer Aristokrat ohne jedes Verständnis für den Sozialismus. Auch national ist er so wenig, wie die meisten seiner Gesinnungsgenossen. Ebenso steht er den politischen Kämpfen ausschließlich mit ironischer Kritik gegenüber. Seine Verachtung der Massen macht ihn zum Spötter über den Liberalismus, aber ebenso kritisiert er die Konservativen. Von denen trennt ihn die Schätzung des Hergebrachten. Die Überlieferung und die Sitte werden zur drückenden Autorität, die Lösung von aller Autorität und damit ein revolutionärer Zug gehört zum Grundcharakter seiner Gesellschaftskritik. Als positives Ziel gilt lediglich die freie, durch die Gesellschaft und ihre konventionellen Lügen in ihrer Selbstentfaltung nicht gehemmte Persönlichkeit. Ehe und Familie, Freundschaft und Gesellschaft gefährden die selbständige Entwicklung des souveränen Individuums. Insofern ist Ibsen ein Glied in der Kette der europäischen Emanzipationsbewegung, die den einzelnen von der hergebrachten Moral befreien will.

Der Kritik der Kultur und der Gesellschaft entspricht die Geschichtsanschauung. Die klassische deutsche Geschichtsschreibung war optimistisch im großen Stil, in dem Sinne, in dem die idealistische Geschichtsphilosophie idealistisch war. Für Ranke ist die Geschichte von Ideen geleitet und durchwaltet. In einem großartigen Rhythmus stellt sich durch Aktion und Reaktion das gestörte Gleichgewicht der Gesellschaft und der Völker immer wieder her. Treitschke be-

kannte sich ausdrücklich zu dem idealistischen Glauben an die regierende Macht der Vernunft in der Geschichte. Unter dem Einfluß dieses deutschen Optimismus stand auch Carlyles Geschichtsphilosophie: „Die Weltgeschichte ist die Bibel, in der jeder Mensch die Schriftzüge von Gottes Finger sehen kann."[54]) Er verwarf mit Empörung die materialistische Nationalökonomie. Die Politik des wohlverstandenen Egoismus war für ihn nichts als praktischer Materialismus, eine Philosophie der Schweine, aber nicht das Gesetz, nach dem das Weltall regiert wird.[55]) Carlyles optimistische Geschichtsphilosophie zeigt sich in ihrem vollendeten Gegensatze gegen Schopenhauer in seiner Beurteilung der Arbeit. Er ist ein Prophet der Arbeit, „Vergangenheit und Gegenwart" ist ein Preis der Arbeit. Das Buch wurde deswegen auch von Marx und Engels mit höchstem Interesse und mit Auszeichnung begrüßt. „Allein ehrliche Arbeit, die du getreulich verrichtest, ist ewig wie der allmächtige Schöpfer, der Weltenbauer selbst. Bleibe standhaft dabei und laß den Nachruhm und alles Übrige fortschwatzen."[56]) Die Arbeit hat ewigen Wert, sie „ist nicht abgetan, nicht verschwunden, sie bleibt, oder unsere Versäumnis daran bleibt, bleibt endlose Zeiten und Ewigkeiten hindurch, und das ist das einzig Wichtige für uns in alle Ewigkeit". Dieser Glaube an den ewigen Wert der Arbeit und an die Gerechtigkeit, die sie erhält, ist Carlyles Optimismus. Er hat ihn in der Geschichte der französischen Revolution dargestellt, nicht in dem Sinne der Aufklärung, als wäre das Glück des Einzelnen Sinn und Zweck der Geschichte, sondern in dem großen Stil, nach welchem die Wahrheit und die Gerechtigkeit das Gesetz der Geschichte ist. „Das erste aller Evangelien ist, daß eine Lüge nicht ewig dauern kann."[57]) Dieser Glaube wird an der Geschichte der französischen Revolution dargestellt. Sie erscheint als ein göttliches Gericht, von Carlyle dargestellt nach dem Worte seines Meisters Goethe: Jede Schuld rächt sich auf Erden, aber nicht im Einzelleben, sondern in der langen Linie der Geschichte, nach der großen Regel, daß im Guten wie im Bösen der eine sät und der andere erntet. „Nicht jeden Wochenschluß macht Gott die Zeche."

Das pessimistische Gegenstück dazu ist Taines Geschichte der Entstehung des modernen Frankreich. Man fühlt den tiefen Gegen-

satz schon an Taines Urteil über Carlyle im dritten Bande seiner Geschichte der englischen Literatur. Der grimmige Humor, mit dem Carlyle die positivistische Nationalökonomie verhöhnt, bleibt für Taine vollkommen unverständlich und gilt ihm als Roheit. Die Darstellung der französischen Revolution ist nichts als eine phantastische Spekulation. Freilich bekommt man bei Taine ein anderes Bild. Der Unterschied besteht nicht etwa in der realistischen Schilderung der furchtbaren äußeren Ereignisse, sie geht bei Carlyle weit weniger in die Einzelheiten hinein, aber eine idealistische Beschönigung der Wirklichkeit läßt er sich nicht zu Schulden kommen. Er rechtfertigt die Greuel der Revolution auch nicht mit den Ideen, die sie verfolgt, er versöhnt nur mit ihr, indem er die Gerechtigkeit hindurchblicken läßt, die ohne oder wider den Willen des Menschen die Geschichte beherrscht. Ein ganz anderes Bild gibt Taine. Hier sehen wir nichts von einer Herrschaft der Gerechtigkeit, die Geschichtsphilosophie ist naturalistisch. Es ist auch nicht ein dämonisches Element, wie in Dostojewskijs Dämonen oder in den Brüdern Karamasow, das man durch die äußeren Vorgänge hindurchscheinen sieht. So furchtbar die Schilderung der revolutionären Greuel ist, der Mensch erscheint doch nicht als Teufel, sondern, wie Taine immer wieder versichert, als Tier. Besonders die Masse ist ein Tier, dumm, gierig, boshaft, grausam, wenn es gereizt wird; der blinde Wille, der nach Schopenhauer allem Geschehen zugrunde liegt, erscheint hier als die Triebkraft der blinden Masse. Die Revolution ist ein naturnotwendiger, aber sinnloser, zweckloser Ausbruch eines Kraters, der ohne Wahl zerstört, was er trifft; weder Idee noch Vernunft, weder Gerechtigkeit noch Vergeltung beherrscht diese Naturkatastrophe. Man sieht nur tierische Instinkte und Triebe sich in einer furchtbaren Explosion austoben. Die Geschichtsanschauung, aus der dieses düstre Nachtstück hervorgegangen ist, ist positivistisch, ähnlich wie bei Multatuli der Pessimismus sich mit dem Positivismus verbindet.

Die beiden Geschichtsauffassungen spiegeln sich in der Dichtung, Carlyles Darstellung in dem Roman von Dickens: Two Cities. Hier erscheint die Revolution als ein gerechtes Gericht, furchtbar wie die Schuld, aber von tragischer Größe. Der Eindruck des ganzen

Bildes ist erschütternd, aber doch erhebend und versöhnend, denn das Gericht ist gerecht und der Tod ist Sühne.

Dagegen die Auffassung von Taine spiegelt sich wieder in Zolas Germinal. Hier erscheint der revolutionäre Putsch als ein widerwärtiger Ausbruch viehischer Instinkte mit geflissentlicher Ausmalung des Schmutzes und der sadistischen Grausamkeit geschildert. Ein ideenloser Pöbel läßt seinen natürlichen Trieben hemmungslos die Zügel schießen. Das Schauspiel wird in keiner Weise gemildert durch das Gesetz einer darüber waltenden Gerechtigkeit. Es ist keine Tragödie, sondern das Ausströmen einer geplatzten Kloake. Die Naturwahrheit der Schilderung dient nur dazu, die Sinnlosigkeit des Ausbruchs in ein grelles Licht zu setzen.

Innerhalb des deutschen Sprachgebietes ist Jakob Burckhardt der bedeutendste Vertreter der pessimistischen Geschichtsbetrachtung; für ihn ist Schopenhauer der Philosoph, während er im schärfsten Gegensatz zu Hegels Geschichtsphilosophie stand.[58]) Er verwarf die optimistische Betrachtung der Weltgeschichte, die nach dem Glück in der Geschichte fragt, als einen Egoismus, „als wäre Welt und Weltgeschichte nur unsertwegen vorhanden."[59]) Der Ausdruck Glück kann überhaupt auf die Geschichte nicht angewendet werden, „während wir den Ausdruck Unglück beizubehalten haben." Burckhardt stand in dieser Geschichtsbetrachtung nicht nur unter dem Einfluß Schopenhauers, sondern auch unter dem Darwins. „Die Naturgeschichte zeigt uns einen angstvollen Kampf ums Dasein, und dieser nämliche Kampf erstreckt sich bis weit in Völkerleben und Geschichte hinein." Aber seine Geschichtsbetrachtung war doch nicht naturalistisch, sie ging aus von einem tiefen Widerwillen gegen die Machtkämpfe in der Geschichte. Er eignete sich die Losung an: „Die Macht ist böse an sich." Ähnlich wie Schopenhauer fand er seinen Pessimismus im Christentum wieder, das Böse herrscht als Böses auf Erden. „Der Fürst dieser Welt ist laut der christlichen Lehre Satan, nichts Unchristlicheres, als der Tugend eine dauernde Herrschaft, einen materiellen Gotteslohn auf Erden zu verheißen." Dieser Pessimismus war nicht mit innerer Verstimmung verbunden, er war im Grunde genommen nichts weiter als ein Gegensatz gegen den Eudämonismus der Aufklärung. Schon die Vorstellung von Glück

als einer positiven Empfindung schien ihm falsch, „während es nur Abwesenheit des Schmerzes ist." Aus dem Unglück der einzelnen entsteht „ein herbes aber erhabenes Glück für das Ganze".

Als der eigentliche wertvolle Ertrag der Geschichte galt diesem Kunsthistoriker die wissenschaftliche und vor allen Dingen die künstlerische Kultur. Der Sinn der Geschichte, ein Ertrag von absolutem Wert liegt in den Werken der Kunst. Ihr gegenüber hat Glück und Unglück des einzelnen keine Bedeutung. Die ideale Betrachtung der Geschichte wäre es, wenn wir sie unter völligem Verzicht auf unsere Individualität wie ein Naturschauspiel betrachten könnten. Es ist höchst charakteristisch, daß die Gelassenheit, mit der er dem ungeheuren Zerstörungsprozeß zusieht, nur gestört wird durch den Untergang künstlerischer Kultur. „Die allergerechtesten Klagen, welche man, wie es scheint, gegen das Schicksal sollte erheben dürfen, beziehen sich auf den Untergang hoher Werke der Kunst und Dichtung."[60]) Wie bei Schopenhauer geht auch bei diesem seinem Jünger in der denkenden, zugleich genießenden Betrachtung der Geschichte alles Verlangen nach Glück unter. Die Geschichte erscheint wie das Leben eines Menschen. „Dieses, wie es in der Geschichte und durch sie bewußt wird, muß allmählich die Blicke des Denkenden dergestalt fesseln und die allseitige Ergründung und Verfolgung desselben muß seine Anstrengung derart in Anspruch nehmen, daß die Begriffe Glück und Unglück daneben mehr und mehr ihre Bedeutung verlieren. Reif sein ist alles. Statt des Glückes wird das Ziel der Fähigen ... die Erkenntnis ... Wer hiervon eine Ahnung hätte, würde des Glückes und Unglückes völlig vergessen und in lauter Sehnsucht nach dieser Erkenntnis dahinleben."[61]) Unter diesem rein ästhetischen Gesichtspunkt ist Burckhardts bedeutendstes Geschichtswerk „Die Kultur der Renaissance in Italien" geschrieben. Alle die Greuel der italienischen Tyrannenherrschaft erscheinen als bedeutungslos gegenüber der Kultur, deren Aufblühen von diesen furchtbaren Begleiterscheinungen, wie von unvermeidlichen Abfallprodukten, umgeben war. Ein Widerhall der Geschichtserzählung Burckhardts ist die grausige Schilderung der Renaissance in Mereschkowskis Leonardo da Vinci. Hier erscheint die ästhetische Höchstleistung mit der moralischen Zerrüttung Italiens unmittelbar verbunden. Der

Maßstab, der an die Geschichte gelegt wird, ist nur noch ästhetisch, und eben deswegen ist die Geschichtsbetrachtung vom moralischen Standpunkt aus pessimistisch. Die hohe künstlerische Kultur dieses Geschlechtes erwächst aus einem Boden, der mit Blut und Mist gedüngt ist.

Der pessimistische Einschlag in dieser Schilderung der Renaissance wird deutlich, wenn man mit ihr die Romane von Conrad Ferdinand Meyer vergleicht, deren Hintergrund die italienische Renaissance ist. Auch sie sind durchaus realistisch und verhüllen so wenig wie Carlyles Geschichte der französischen Revolution die dunklen Nachtseiten der Geschichte. Aber das ganze Bild wird überstrahlt von dem Licht einer idealistischen Geschichtsbetrachtung, zugleich von einem tiefen Verständnis für die Reformation und den Protestantismus. Conrad Ferdinand Meyer war als Historiker ein Schüler Rankes. Die moderne pessimistische Literatur war ihm zuwider,[62]) und bei allem Realismus der Schilderung behielt er doch etwas von der Gabe seines Meisters, die den aufkommenden Realisten, selbst einem Historiker wie Droysen schon anfing verdächtig zu werden. „Alles wie im heiteren Sonnenlicht zu sehen oder doch zu zeigen, als gäbe es in den menschlichen Dingen kein Weh und Ach, keine Schuld und Leidenschaft."[63]) Diese Beleuchtung, welche die Historiker aus der Zeit des deutschen Idealismus auf die Geschichte fallen ließen, war den Schatten des Pessimismus gewichen. Das zeigt sich in der Geschichtsforschung so gut wie in der ihr folgenden Dichtung. In der idealistischen Geschichtsschreibung und Dichtung herrscht die Persönlichkeit, der Held, das Genie. Die großen Männer sind die schöpferischen Kräfte der Geschichte, die Träger der Ideen, die die Geschichte treiben, die Offenbarungen des Gottes, der die Geschichte regiert. Darum ist die Heldenverehrung ein Grundzug der Religion dieser Geschichtsschreibung. Carlyles Heldenverehrung ist die Philosophie seiner Geschichtsschreibung. Dagegen in Burckhardts Kultur der Renaissance „fehlen die handelnden Persönlichkeiten."[64]) Das Werk ist überhaupt keine Geschichtserzählung, sondern eine Kulturschilderung. Burckhardt stellt zeitlose Typen dar, nicht die Entwicklung in der Geschichte, sondern das sich wiederholende Typische. Als echter Pessimist hat er eine Lust am Schauen,

aber eine Abneigung gegen die Tat. Für die Tatmenschen hat er eine Bewunderung, die nahe an Grauen grenzt.[65]) Ebensowenig wie Burckhardt gibt Taine in seiner Geschichte des Ursprungs des gegenwärtigen Frankreichs eine Geschichte der französischen Revolution. Er erzählt nicht Taten, sondern gibt eine Milieuschilderung, deren Held nicht einzelne große Männer sind, sondern das Volk. In den Charakteristiken verdrängen die typischen Züge die individuellen Eigenschaften. Er kennt nur Tatsachen und Ereignisse: faits und événements, aber keine Taten. Aber eben weil durch dieses Hervorkehren der Masse die Geschichtsbetrachtung pessimistisch wird, sind die Pessimisten in ihrer persönlichen Haltung alle aristokratische Individualisten. Carlyle ist sozial, Taine konservativ, Burckhardt und Ibsen Verächter der Demokratie, Kierkegaard sucht den einzelnen und nicht die Gemeinde. In ausgesprochenem Gegensatz gegen die Geschichtsschreibung, in der die Geschichte als Werk der großen Männer erscheint, hat Tolstoi in „Krieg und Frieden" den Krieg Rußlands mit Napoleon als Werk der Masse und damit nicht der Berechnung, sondern regiert durch eine Leitung angesehen, die durch den Zufall wirkte. Er protestiert damit zugleich gegen den Heroenkultus. Alles berechnete überlegte Eingreifen in die Geschichte mißlingt. „Nur unbewußtes Handeln bringt Früchte." Kutusow läßt sich durch den Strom der Ereignisse passiv treiben, indem er in ihnen die göttliche Weltregierung sieht, der der Einzelne sich unterzuordnen hat.

Daß eine skeptische Betrachtung der Geschichte sich mit dem Pessimismus unmittelbar verband, zeigt sich auch in Kierkegaards Urteilen über die Geschichte. Ihm galt es für unethisch, sich mit der Geschichte des Menschengeschlechts zu beschäftigen, anstatt mit seiner eignen Existenz; eine bedeutsame Stimmungsäußerung dieses Individualismus.[66]) Schon das Problem seines größten dogmatischen Werkes, der abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift ist für seine Stellung zur Geschichte charakteristisch. Er sieht es darin, daß die ewige Seligkeit in der Zeit durch das Verhältnis zu etwas Geschichtlichem entschieden wird. Alles Geschichtliche trägt ein Element in sich, das seinem Wesen nach nicht geschichtlich werden kann.[67]) In dieser Spannung zwischen Ewigkeit und Zeit liegt für ihn die eigentliche Schwierigkeit der christlichen Religion. Im Grunde

genommen kennt er keine Geschichte, sondern nur den Gegensatz von Ewigkeit und Augenblick, keine Ewigkeit, die in die Zeit eingeht, und darum auch keine Geschichte, die ein ewiges Ergebnis hat, kein geschichtliches Gewordensein durch Jesus, sondern nur die Gleichzeitigkeit mit ihm, kein geschichtliches Fortwirken, sondern nur die unwiederholbare Einmaligkeit oder eine Wiederholung, die schließlich nicht Geschichte ist, sondern Ewigkeit. Das Geschichtliche ist für ihn das Vergangene. Daß die Vergangenheit in der Gegenwart wirksam bleibt, kommt in dieser Philosophie nicht zur Geltung. Deswegen beweist die Geschichte der Jahrhunderte für die Wahrheit des Christentums nichts, denn Kierkegaard denkt nur an den leeren Ablauf der Zeit; aber daß sie nicht nur ein Zerstörungsprozeß ist, sondern daß sich ein schöpferischer Prozeß durch sie hindurchzieht, bleibt unberücksichtigt. Eine geschichtliche Offenbarung gibt es schließlich nicht, sondern nur eine Offenbarung in einem einzelnen Punkte der Vergangenheit, ein einmaliges Eintreten in die Zeit, so daß die Offenbarung als Vergangenheit erscheint und über der Gegenwart nur ein jenseitiger Gott schwebt, der nicht wirkt und handelt und in der Geschichte nicht Taten tut, die sie mit ewigem Gehalt anfüllen. Nicht Gott wirkt in der Geschichte, sondern der Mensch versetzt sich in die Vergangenheit und Gleichzeitigkeit. Da die Offenbarung sich auf einen isolierten Punkt der Vergangenheit bezieht, da sie auf den historischen Jesus beschränkt wird, neben dem der Glaube an den Erhöhten steht, so ist die Offenbarung nicht lebendig und gegenwärtig, sondern die Verbindung einer Erinnerung mit einem auf den jenseitigen Gott bezogenen Glauben. Infolgedessen bleibt die Geschichte leer, ein Menschenwerk, dem ein göttliches Verwerfungsurteil und daher eine schroffe Kritik gilt.

Bei diesem Urteil über den Wert der Geschichte ist es völlig begreiflich, daß die führenden Vertreter des Pessimismus sich grundsätzlich an der Arbeit der Geschichte nicht beteiligen. Schärfer noch als die Romantiker verachten sie das Amt, da es ja eine wirklich fruchtbare Wirksamkeit nicht geben kann. Alles menschliche Werk wird so lange bezweifelt und kritisiert, bis die Menschheit den Glauben und der Arbeiter die Freude daran verloren hat. Die Vertreter

des Pessimismus leben nur in Literatur und Kunst, das Buch ist die einzige Tat, die nach aller Kritik übrigbleibt. So sind denn die Führer des Pessimismus schließlich Schriftsteller. Sie machen nichts als Literatur, und diese Literatur ist nichts als Kritik. Für Tolstoi werden alle seine Ideen, auch seine sozialen Ideale nicht Antriebe zur Tat, sondern sie verwandeln sich in schriftstellerische Motive. Keine der sozialen Nöte, die er sieht, treibt ihn zur Abhilfe. Alle seine Erfahrungen haben für ihn nur die Bedeutung schriftstellerischer Anregungen, er führt das Leben eines Schriftstellers und fühlt sich durch jede Berührung mit Menschen gestört, durch jeden Anspruch an sein Interesse oder gar an seine tätige Hilfe peinlich berührt. Der soziale Theoretiker und Dichter ist im Verkehr kalt, zurückhaltend, verschlossen, weil er sich in der dichterischen Produktion nicht unterbrechen lassen mag und die Stimmung nicht verlieren will.[68]) In dieser Beziehung ist Tolstoi nur ein Typus der pessimistischen Dichtung überhaupt. Der Eindruck des menschlichen Elendes wird als literarisches Motiv verbraucht. Es entsteht aus all dem reflektierten Mitempfinden doch keine Tat, sondern nur Literatur. Dem entspricht es, daß die pessimistische Stimmung überhaupt nicht aus dem unmittelbaren Eindruck der Natur und der Geschichte entsteht, sondern aus der Literatur, in der diese Stimmung in die Erlebnisse hineingelegt wird. Darum ist der Realismus dieser Literatur nur scheinbar, denn die wohltuenden Eindrücke, die neben den niederdrückenden Erlebnissen doch auch stehen, werden sorgfältig ausgeschaltet. Diese Technik kann man bis in die modernen Kriegsschilderungen hinein verfolgen.

Wie die pessimistischen Dichter führte auch Kierkegaard das Leben eines Schriftstellers. Er fühlte sich in seiner Schriftstellerei als göttlich geleitet, für sie erzogen. Er verschmähte das kirchliche Amt und betrachtete es ausschließlich als Zielscheibe seiner scharfen völlig verwerfenden Kritik. Seine eigenen Predigten sind nur zum geringen Teil wirklich gehalten, sie sind nicht Taten eines Redners, sondern die Literatur eines Schriftstellers. In wenigen Jahren schuf er mit krampfhafter Spannung, mit sorgfältiger Ausnutzung der Zeit und der Kraft eine ausgedehnte Literatur. Er liebkoste nach seinem eigenen Geständnis die Sprache und schliff sie mit dem

Geschmack des Kenners. Sie ist deswegen fein, aber nicht natürlich, geschliffen, aber nicht gewachsen, literarisch, aber nicht volkstümlich; voll feiner Poesie, aber auch voll überfeiner reflektierter Dialektik, für den Leser und nicht für den Hörer bestimmt, für den Einzelnen, aber nicht für das Volk. Ihn trieb der Drang des Dichters, sich zu befreien von dem, was ihn erfüllte, indem er es aussprach. Aber mit künstlicher Reflexion schaltete er das natürliche Element, das in diesem dichterischen Trieb lag, nachträglich aus, er stellte seine Schriftstellerei als einen planmäßigen Feldzug dar, bald als künstliche Berechnung, bald als göttliche Vorsehung, durch die er geleitet zu sein meinte. Ohne sich verhehlen zu können, daß diese künstliche Konstruktion seines Lebens von ihm selbst erst nachträglich so verstanden sei.[70]) Alles, was er tut und erlebt, erscheint ihm schließlich als eine von ihm berechnete Absicht, die dem Ziel seiner Schriftstellerei dient.

Auch Schopenhauer und Ibsen, Dostojewskij, Fontane und Raabe führten das Leben von Schriftstellern. Mit dieser Beschränkung auf die Literatur und dem völligen Verzicht auf jede praktische Tätigkeit verband sich eine schonungslose Kritik alles wirklichen Handelns leicht, da sich der Kritiker ja nicht verpflichtet fühlte, selbst zu leisten, was er bei anderen vermißte. So stellten sich diese Kritiker, indem sie alles, was in Staat und Kirche geschah, verwarfen, in bedenkliche Nähe neben die Männer, die schwere und unerträgliche Bürden den Menschen auf den Hals legen, aber sie selbst nicht mit einem Finger anrühren.

Die Kritik des Pessimismus vollendet sich in der Kritik der Kirche. Sie hat ihren höchsten Ausdruck nicht bei Tolstoi gefunden, sondern in Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, denn Kierkegaards Kritik richtet sich gegen den Protestantismus und damit schließlich auch gegen Luther. In seinen Tagebüchern wiederholen und steigern sich die Ausstellungen an Luthers Evangelium immer mehr.[71]) Der Protestantismus ist begreiflich und berechtigt nur auf dem Grunde der katholischen Bußpredigt und der mittelalterlichen Gewissensangst. Er ist eine Beruhigung für geängstigte Gewissen, Trostpredigt für die durch die Gesetzespredigt Verzagten. Diese Voraussetzung fehlt ihm, er ist ein Trost ohne Traurigkeit,

Furcht und Zittern ist längst verschwunden, die Angst vor der Verdammnis ist nicht da. Die katholische Askese, gegen die der Protestantismus einst das Recht der Freiheit vertrat, fehlt völlig. So bleibt nur der freimütige Weltgenuß übrig und er wird zur philisterhaften Behaglichkeit und Gemütlichkeit, eine Vermittlung zwischen Gott und Welt und daher mittelmäßig, ausgesöhnt nicht mit Gott, aber mit der Welt und daher weltförmig. Dem Protestantismus fehlt der Bruch mit der Welt, die Trennung von ihr, der Kampf gegen sie, die Nachfolge Christi und das Kreuz.[72]) Es ist offenbar das Christentum, das im Thorwaldsenschen Christus seinen im eigentlichen Sinn des Wortes „klassischen" Ausdruck gefunden hat, gegen das Kierkegaards Angriff sich richtet. Dieser Christus, den ein moderner Hellene gestaltet hatte, ruft zur Nachfolge — ihm stellt Kierkegaard seinen herben Ruf zur Nachfolge entgegen. Thorwaldsens Christus mag ihm als das Symbol eines in der Vermittlung mit dem Klassizismus untergegangenen Christentums gegolten haben. Ein solches Christentum konnte er nur verwerfen. Es gibt im originalen, idealen Sinne kein Christentum.

Dies Urteil ist bei Kierkegaard bald rein geschichtlich: das gegenwärtige Geschlecht ist zu entartet, um die ideale Form des Christentums ertragen zu können,[73]) bald grundsätzlich: der Mensch kann die ideale Form des Christentums überhaupt nicht erfüllen, sie wird erhoben lediglich als Bußmotiv und damit als Nötigung zum Glauben, aber der Abstand vom Ideal bleibt[74]) und wird durch die Vergebung überbrückt. Hier wird also die Gnade durch den unvermeidlichen Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit begründet. Diese Spannung wirkt lediglich als Bußmotiv, das Christentum ist Buße, es fordert nur, daß man den Abstand vom Ideal eingesteht, und Kierkegaard will nur das Geständnis erzwingen: wir sind keine Christen, wir können und wollen keine sein. Im Grunde genommen ist nur der ein Christ, der eingesteht, daß er kein Christ ist.[75]) So gleitet Kierkegaard in das Geständnis hinein: das Christentum ist überhaupt unerfüllbar, es besteht in einer Zuflucht zur Gnade, die daraus folgt, daß der Standpunkt des Ideals unerreichbar ist.[76]) Wer sich für einen Christen hält und den tatsächlichen Stand der Christenheit als normal ansieht,

die Aussöhnung mit der Welt, die Beschwichtigung des Gewissens, die Befreiung von der Angst, die Überwindung von Furcht und Zittern, die Zufriedenheit und Ruhe, der ist eben damit kein Christ. An diesem Stande der Christenheit ist das Massenchristentum, die Volks- und Staatskirche, das Ideal der christlichen Welt, schuld. Das gilt besonders vom Protestantismus, er ist nur ein Korrektiv, aber keine Religion, als solche ist er Unredlichkeit und Verderbnis. Er ist das roheste und brutalste Plebejertum, eine Konzession an die Sinnlichkeit, die das Christentum verwirrt hat. Während der Katholizismus noch eine Vorstellung von christlicher Idealität hat, ist der Protestantismus Endlichkeit. Die Welt nimmt die Gnade eitel, und das ist die Schuld der Reformation.[77]) Nur der einzelne Asket, nur der Mönch ist Christ in dem Sinne, daß er weiß, er sei nicht Christ. Das wahre Christentum ist ein unmögliches und unerfüllbares Ideal, und das persönliche Christentum des Einzelnen besteht darin, daß er die Unerreichbarkeit des Ideals eingesteht. Die Christenheit wird deshalb mit äußerstem Pessimismus beurteilt, Kierkegaard sieht in ihr nur Heuchelei und Selbsttäuschung. Den tiefsten Grund des Verderbens sieht er in dem protestantischen Pfarrerstande und zwar in der Ehe. Die verheirateten, besoldeten, vereidigten, meineidigen Pfarrer sind der Verderb der Kirche. Von Luther spricht Kierkegaard besonders in den Tagebüchern nur in kritischem Sinne, in scharfen Verwerfungsurteilen: er ist ein Patient, aber kein Arzt, das Gegenteil eines Apostels, er hat die Massen gewonnen, aber nur dadurch, daß er die Last leicht gemacht hat, seine forcierte Sicherheit ist nichts als niedergehaltene Angst. Der Protestantismus hat von Luther die Weltlichkeit übernommen, d. h. den Gegensatz gegen die Askese, er ist nur Evangelium und nicht mehr Gesetz, nicht mehr Nachfolge Christi. Und dabei gesteht Kierkegaard ein, daß die vom Christentum geforderte Askese auch ihm selbst eine Unmöglichkeit sei.[78])

So wurzelt und gipfelt diese Kritik in dem Satze, daß die ideale Forderung des Christentums dem Menschen an sich unerfüllbar ist. Christentum ist etwas Unmögliches, wirklich nur in der Form der Buße, d. h. des Eingeständnisses der Unmöglichkeit, ein Christ zu sein; dieser Verzicht auf die Verwirklichung des Ideals,

auf die Erfüllung des Gebots, dieses Eingeständnis der Unmöglichkeit des Christentums war die Vollendung des Pessimismus. Sie verband sich mit dem Eingeständnis, daß alle Moral etwas Unmögliches, weil etwas Ideales ist. Eben dieses Geständnis war der Ausgangspunkt, die tiefste Wurzel des Pessimismus, die in Kierkegaards Angriff auf die Christenheit auf dem Gebiete der Kirche ihre Frucht getragen hat.

Daß der Pessimismus aus dieser Quelle entsprungen ist, läßt sich an seiner Färbung in dem ganzen Lauf der Strömung verfolgen. Der idealistischen Ethik fehlte eine Grundlage in der Natur. Sie sah ihre Aufgabe lediglich in der Überwindung der Natur und nicht auch in der Befreiung und Reinigung eines natürlichen Triebes. Das galt besonders von der sexuellen Moral. Das Gebot war eine Forderung der Vernunft und schwebte in unerreichbarer Höhe über der Wirklichkeit. In dem Glauben an die Macht der Vernunft, das Gesetz nicht nur zu erlassen, sondern auch zu erfüllen, bestand der Idealismus. Alle Moral war idealistisch, der Zwiespalt zwischen Natur und Geist, der Glaube an die Macht der Vernunft über die Natur oder gar die Aufhebung der Natur in eine Erscheinung war die Voraussetzung der idealistischen Moral. Aber dieser Versuch, die Natur im Geist verdampfen zu lassen, war mißlungen. Die Macht der Wirklichkeit zeigte sich gerade in der Ethik, und die Abhängigkeit des Willens von der Natur und damit seine Gebundenheit wurde nur allzu klar. Es bedurfte nicht der modernen Naturforschung, um die idealistischen Illusionen zu zerstören. Die Vergewaltigung der Natur rächte sich zunächst auf dem Gebiete der Ethik. Während der Idealismus noch auf seiner Höhe stand, verdüsterte die Einsicht in die Selbsttäuschung der idealistischen Ethik und die alte Erkenntnis vom unfreien Willen die Stimmung schon bei Schopenhauer. Da aber der Gottesglaube verlorengegangen war, so zerrann auch jede Hoffnung auf die Befreiung des Willens. Es blieb nur das Bekenntnis übrig, „bei den Menschen ist es unmöglich", aber der zweite Teil dieses Wortes Jesu, der den Reformatoren das Eingeständnis der Knechtschaft des Willens erträglich gemacht hatte, „bei Gott sind alle Dinge möglich", war verklungen. So scheiterte der Idealismus gerade in seiner höchsten Erhebung, in seiner Ethik. Sein tiefster

Fehler kam zum Vorschein, die selbstbewußte, hochgemute, stolze Erhebung über die Natur. Dabei wurde klar, daß mit diesem Grundfehler das Freiheitsbewußtsein, auch Gott gegenüber, im inneren Zusammenhang stand, denn in der Gebundenheit an die Natur kam die Abhängigkeit von Gott zum Vorschein, und mit der vollständigen Selbständigkeit Gott gegenüber wurde die Unfreiheit der Natur gegenüber besiegelt. Weil der Gottesglaube durch die idealistische Aufhebung der Natur ins Schwanken kam, so wurde auch die Ethik durch sie erschüttert. Der innere Zusammenhang zwischen der Grundlage und dem Abschluß der Weltanschauung wurde dadurch klar, daß mit dem Einen auch das Andere unsicher wurde und daß damit die Ethik ihre Grundlage verlor. Die idealistische Moral wurde durch den Naturalismus unterhöhlt; indem die ideale Forderung in einer unerreichbaren Höhe über der Natur schwebte, erschien sie als unnatürlich und damit als unmöglich und schließlich als unsittlich.

Da nun aber die idealistische Moral zugleich als die christliche galt, als das Bindeglied zwischen Christentum und Idealismus, das unzerbrechlich war, so zog der Zusammenbruch der idealistischen Moral auch die christliche Ethik in ihr Schicksal hinein. Für die letzten Vertreter des Idealismus stand immer noch das Bekenntnis fest, das Friedrich Theodor Vischer in die Formel gefaßt hatte: „Das Moralische versteht sich immer von selbst.“ Dieser selbstverständlich gültigen Moral war ihr Boden entzogen, ohne daß die Idealisten es bemerkten. Auch die Vertreter der Aufklärung trösteten sich über den Fall der christlichen Überzeugung mit der Selbsttäuschung, daß man ja in moralischer Beziehung einig sei. Es war der Ertrag des Versuchs von Kant, die Moral zu befreien von der Erschütterung, die der Gottesglaube erfahren hatte. Aber es zeigte sich nur zu bald, daß diese Trennung wohl über eine geschichtliche Krisis hinweghelfen, aber nicht dauernd standhalten konnte. Schließlich wurde auch die Ethik in den Zusammenbruch der religiösen Überzeugung hineingezogen. Indem nun aber die ideale Forderung aufrechterhalten, als notwendig verkündigt und doch als unmöglich erkannt wurde, vollendete sich der Pessimismus durch dieselbe Entwicklung, in der jede geschicht-

liche Bewegung zum Abschluß kommt, nämlich so, daß in der Frucht der Same zum Vorschein kam. Wie schwer der Konflikt war, das empfanden gerade die Pessimisten, an deren edler Gesinnung kein Zweifel ist. So sagte Amiel: „Das Ideal ist Gift, wenn es nicht mit der Wirklichkeit eins werden kann.“[79]) Aber eben dies war die Gefahr, die zu drohen begann. Gerade der ästhetische Charakter des Idealismus stieß sich an der Wirklichkeit, und durch diesem Zwiespalt wurde auch die Ethik erschüttert. „Vom Standpunkt des Ideals betrachtet ist die Welt häßlich und schlecht,“ mußte Amiel gestehen.[80])

Noch deutlicher tritt diese Wurzel des Pessimismus bei Tolstoi hervor. Sein Idealismus schloß sich an die Bergpredigt an. Tolstoi verstand sie als Darstellung eines unerfüllbaren Gebotes und daher eines unerreichbaren Ideales. Deswegen ist das wirkliche Leben ein Kompromiß. Das gilt besonders von der sexuellen Ethik. Die Ehe ist ein Kompromiß zwischen dem ethischen Ideal und der schlechten Wirklichkeit, denn auch die Askese bleibt ein Ideal. Ein gutes Gewissen wird unmöglich, und das Leben wird zu einem sich immer wiederholenden Sündenfall, zu einem beständig schlechten Gewissen, in welchem die Nötigung zum Glauben liegt, aber nicht die Befähigung zu einer wirklichen Heiligung. Das Christentum ist eine Gnade, die nur in Vergebung besteht, aber nicht in wirklicher Befreiung und Erlösung. Im Grunde genommen ist es eine beständige Buße, aber kein Glaube und darum auch keine Besserung. Nicht anders steht es bei Dostojewskij, er steht nicht über der Welt, deren moralische Zerrüttung er schildert.[81]) Die Kraft zu reeller Überwindung der Sünde liegt in seinem Glauben nicht. Wir lernen nur lasterhafte Menschen und Asketen, Dirnen und Mönche kennen. Eine über dieser zerrütteten Welt schwebende Gnade ist sein Glaube. Sie schafft kein gutes Gewissen und also auch keinen guten Willen. Für den Protestantismus hat deswegen Dostojewskij kein Verständnis, er gilt ihm als die Religion der Germanen, und diese ist rein negativ, ein Protest gegen den Katholizismus, Freiheit im negativen Sinne des Wortes. Ein positives Wort haben die Germanen noch nicht gesprochen. Wie die deutschen Romantiker, so sehen deswegen auch Dostojewskij und seine Anhänger die Aufklärung als das Ende

des Protestantismus an. Mit dem Katholizismus wird dessen Negation, der Protestantismus, ebenfalls verschwinden. Er ist deswegen der Anfang vom Ende des westeuropäischen Christentums.[82])

Am deutlichsten zeigt sich die zusammengebrochene idealistische Ethik als Grundlage des Pessimismus bei Ibsen. Auch er ist vom Idealismus ausgegangen, und seine Kritik der Gesellschaft erklärt sich daraus, daß er sie an einer idealistischen Moral mißt. Die ethische und vollends die christliche Forderung ist ihrem Wesen nach ideal'stisch, erfüllen läßt sie sich deshalb nur von Schwärmern, wie uns an Brand gezeigt wird:

„Merk', wie ein jeder Bruder Christ
Von allem nichts und etwas ist.
Ein wenig ernst nach Feiertagen,
Ein wenig fromm nach Vaterbrauch.
— — — — — — — — — — — —
Es ist ein Bruch ins Bös' und Gut,
Das, was du bist, sei durch und durch!"

Der Versuch, die christliche Moral zur Regel der Gesellschaft zu machen, führt notwendig zu Kompromissen. Die offizielle Geltung, die die christliche Sitte in der Gesellschaft hat, hat nur einen Abstand zwischen Wirklichkeit und Ideal zur Folge und führt beim Durchschnittsmenschen zu Heuchelei und Lüge. Und doch muß er an dieser Selbsttäuschung festhalten, „nehmen Sie einem Durchschnittsmenschen die Lebenslüge, so nehmen Sie ihm gleichzeitig das Glück," sagt Relling in der Wildente, und am Schluß spricht er den Grundgedanken klar und scharf aus: „O, das Leben könnte schon ganz gut sein, wenn wir nur von diesen lieben Gläubigern verschont blieben, die uns Armen das Haus einlaufen mit ihrer idealen Forderung," so klagt der Durchschnittsmensch. Ibsens Menschen halten sich nur dadurch aufrecht, daß sie statt ihrer Ideale Illusionen nähren und mit krankhafter Hast und Angst festhalten; so in der Wildente und in Gabriel Borkmann. Vernünftig und sympathisch sind nur die Sinnenmenschen, die heidi! bergab zur Erde fahren.[83])

Ein ganz besonders schlagender Beweis für den Zusammenbruch der idealistisch aufgefaßten, christlichen Ethik ist der Unglaube an die Möglichkeit der Liebe; von ihrer Kraft, eine Ehe zusammenzuhalten,

bis zu ihrer Fähigkeit, die soziale Frage zu lösen, wird sie von allen Pessimisten wieder am deutlichsten von Ibsen bestritten. Dieser Zweifel an der Liebe meldet sich, sobald der Naturalismus zu Worte kommt. Gottfried Keller erkennt im Liebesgebot „die eigentümliche Hauptlehre des Christentums", aber er schließt seine Reflexionen darüber mit den Worten, „das eigentliche Lieben des Feindes in voller Blüte und solange er uns Schaden zufügt, habe ich nirgends gesehen".[84]) Derselbe Zweifel wiederholt sich bei Fontane, sobald er sich dem Einfluß Schopenhauers ergeben hatte, immer wieder. Menschlicher Glaube und Liebe, „alles ist Lug und Trug und Täuschung".[85]) „Von wirklichem Glauben und wirklicher Liebe ist mir noch nichts vor die Klinge gekommen, zu dem ich auch nur ein halbes Vertrauen hätte. Schopenhauer hat ganz recht, das Beste, was wir haben, ist Mitleid." [86]) Mit grimmigem Hohn verspottet Multatuli in dem durchsichtigen Bilde von Ärzten, die ein krankes Kind quälen, die Erfüllung des evangelischen Liebesgebotes.[87]) Aber auch Tolstois Pessimismus gipfelt in dem Geständnis von der Unmöglichkeit der Liebe; „auf göttliche Weise gütig sein, das kann man nicht."[88]) Am tiefsten und schärfsten hat wieder Kierkegaard diese Tendenz zum Ausdruck gebracht, indem er die Vereinzelung des Christen nach Luk. 14, 26 als Kehrseite der christlichen Liebe ausspricht, schließt er mit dem Urteil: „Mit Beziehung darauf sage ich, solche Menschen, Menschen von der Bonität und dem Kaliber werden nicht mehr geboren."[89])

Es ist klar, alle Pessimisten sind bankerott gewordene Idealisten, der Versuch, auf die materialistische Weltanschauung die idealistische Moral aufzupfropfen, war völlig mißlungen. Die hochgespannte idealistische Forderung blieb, aber die Erfüllung war unerreichbar. Die ohnehin schon zwiespältige Stimmung des Idealismus[90]) verdüsterte sich. Sie war zunächst wehmütig, nicht ohne Humor bei Thackeray, ironisch bei Ibsen, voll physischen und geistigen Ekels bei Tolstoi, weich bei Turgenjew, rücksichtslos und mitleidslos zerstört Zola alles Schamgefühl. Unter dem Vorwand des j'accuse, wird das ironische Rezept Schillers befolgt:

„Wollt ihr zugleich den Kindern der Welt und den Frommen gefallen,
Malet die Wollust, nur malet den Teufel dazu."

Aber auch hinter dieser Anklageliteratur verbarg sich ganz nach Schopenhauers Diagnose nur der erotische Trieb, der sich noch in dem Interesse an der Schilderung der Sünde befriedigte. Die Ergebung in das Böse, die jede Gegenwehr aufgab und die satanische Pädagogik, die erst verführt und dann verklagt. Denn eben darin bestand der Pessimismus, daß die Not als unüberwindlich erschien und daß jeder Versuch, sie zu überwinden, jeder Ansatz zur Hilfe entweder als grobe Heuchelei oder als weltunkundige Dummheit verspottet wurde. Daraus erklärt sich das typische Bild des evangelischen Pfarrers, das in der realistischen Literatur zur Tradition geworden ist. Es beruht nicht auf wirklicher Beobachtung und hat deshalb auch nicht etwa den Wert einer beachtenswerten und lehrreichen Kritik. Es findet sich, sobald der ethische Pessimismus sich durchgesetzt hat. Es geht von der Voraussetzung aus, daß jeder Versuch christlicher Lebensführung selbstverständlich nur eine Heuchelei sein könne. In Kierkegaards Angriff auf die Christenheit sind alle Pfarrer geldgierige, meineidige Heuchler. Zwischen dem Hungerpastor und dem Schübderump von Raabe, zwischen den Bauernnovellen von Björnson und dem Drama „Über unsere Kraft" mit der Karikatur der Pfarrer liegt die Mündung der pessimistischen Strömung in die Dichtung. Vergleicht man die feine verständnisvolle und humoristische Schilderung der Pfarrer, die Charakteristiken bekannter Berliner Geistlicher bei Fontane mit den groben Karikaturen bei Thomas Mann, so erkennt man den Ton des moralischen Pessimismus, der mit lauerndem Blick nichts als Schwäche und Heuchelei sieht, um dann mit hämischer Freude an der Ungerechtigkeit sagen zu können: alles wie bei uns!

So bekam der Pessimismus trotz seines aristokratischen Ursprungs einen radikalen, nihilistischen Zug und einen revolutionären Charakter. Für die Dämonen von Dostojewskij ist der Unterschied von Gut und Böse eine Täuschung, und das Prinzip der Revolution führt zu dem Ziel, daß alles zusammenstürzt, das Reich wie seine Moral.[91]) Diese moralische Revolution ist aber nur die Kehrseite davon, daß der Herrensohn ohne Gut und Böse ist.[92]) Und in den Brüdern Karamasow lernt der Bediente vom Herrensohn „nichts ist wahr, alles ist erlaubt". Die tiefste Wurzel der Revolution ist ein moralischer

Anarchismus.[93]) Der Einfluß Schopenhauers wird ausdrücklich eingestanden,[94]) und der Zusammenhang zwischen Atheismus und Pessimismus ist diesem Pathologen der europäischen Zersetzung durchaus klar.[95]) Schließlich endigt die ganze Bewegung in einer Umkehr aller Moral. In Rosmersholm bekommt die Heldin gerade dadurch, daß ihr ursprünglich kräftiges und natürliches Triebleben unter den Einfluß des Helden, eines gewesenen Theologen, kommt, einen lähmenden Bruch. Hier erscheint die Moral als Hemmung der natürlichen Kraft. Im Baumeister Solneß ist das robuste Gewissen die Befreiung von jeder moralischen Bedenklichkeit. So sagt Hilde: „wenn man ein recht kräftiges, von Gesundheit strotzendes Gewissen hätte, so daß man sich das getraute, was man am liebsten möchte!“ Und so sagt Solneß: „Ja, sehen Sie, die Kerle (nämlich die Wikinger) hatten ein robustes Gewissen; wenn die wieder heimkamen, konnten sie fressen und saufen, als wenn nichts geschehen wäre, und lustig wie Kinder waren sie auch noch.“ Ein Abscheu vor allem Entsagen und Verzichten, vor jeder Verkrüppelung der Persönlichkeit, ein Protest gegen jede Menschenknechtschaft, die aus lauter Rücksicht auf andere nie zu einem eigenen Willen kommt, aber auch eine schrankenlose Brunst nach Ausleben der eigenen Persönlichkeit, ein Schrei nach Sinnenglück klingt hemmungslos hindurch. „Daß einer nach seinem Glück nicht greifen darf, nach seinem eigenen Leben nicht, bloß weil jemand dazwischensteht, den man kennt. Ich möchte wissen, ob man das nicht dürfte.“

In diesem moralischen Nihilismus spricht sich schon der Kampf gegen die als christlich angesehene idealistische Ethik aus, in dem der Idealismus sein Ende fand.

Drittes Buch:

Die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Ethik und der Kirche.

Erstes Kapitel:

Die Auflösung der idealistischen Ethik.

1. Darwinismus und Sozialismus.

Wie es einst den Aufklärern schien, daß die christliche Ethik gültig bliebe, als die rationalistische Kritik das Dogma beiseite geschoben hatte, so blieb auch, nachdem der Idealismus als Weltanschauung sich aufgelöst hatte, die idealistische Ethik von diesem Zersetzungsprozeß scheinbar verschont. Da sie als autonom galt, so war sie zunächst von den Krisen der Weltanschauung nicht berührt. Der letzte selbständig denkende Hegelianer, der Ästhetiker Vischer, wiederholte die Losung: „Das Moralische versteht sich immer von selbst," wie einen Refrain. Die deutschen Materialisten machten in verschiedenen Formen den Versuch, auf eine materialistische Metaphysik eine idealistische Ethik aufzupfropfen. Diese schien ihnen in ihrem Kern mit einer allgemeingültigen, humanen Ethik zusammenzufallen. Die humane Ethik aber galt als christlich und in ihrem Inhalt als sozial.

Diese Sicherheit war aber schon von zwei Seiten her erschüttert. Auf der einen Seite durch den Pessimismus oder vielmehr, die pessimistische Stimmung breitete sich aus, weil die Überzeugung gefährdet war, daß die idealistische Ethik unerschüttert sei. Von einer naturalistischen Weltanschauung aus hatte die idealistische und die christliche Ethik sich tatsächlich in der Lebensführung nicht aufrecht-

erhalten lassen. Diese Spannung zwischen Sollen und Können verdüsterte das Gemüt der europäischen Völker.

Von einer anderen Seite her bekämpfte der revolutionäre Sozialismus die christliche und mit ihr auch die idealistische Ethik, denn er hatte sich von dem Idealismus und seinen Epigonen losgerissen durch Bekämpfung der christlichen Liebesethik, die sich mit der idealistischen Ethik verschmolzen hatte. Der Sozialismus von Marx und Engels gründete sich mit Bewußtsein auf einen grundsätzlichen Egoismus, der ebensowohl „die Predigt der Menschenliebe" wie „die idealistischen Flausen" mit Verachtung hinter sich gelassen hatte.[1]) Der Kampf gegen Gott vollendete sich in einem Kampf gegen die Liebe, die sozialistische Ethik gründete sich auf eine materialistische Geschichtsphilosophie und, da diese die Grundlage der Ethik war, auf eine materialistische Ethik. Nach der materialistischen Geschichtsanschauung des Sozialismus sollten die wirtschaftlichen Verhältnisse den Menschen machen. Deswegen wird von einer Veränderung der äußeren Verhältnisse jeder persönliche, moralische, soziale, kulturelle Fortschritt erwartet und nicht von einer Änderung des Menschen, von seinem Willen und von seiner Freiheit. Der Mensch ist das Erzeugnis seiner Umwelt. Das war das volle Gegenteil des hochgespannten, idealistischen Freiheitsbewußtseins: der Mensch macht sich selbst. Freilich war diese Geschichtsanschauung in sich widerspruchsvoll; denn einerseits soll die Veränderung der Verhältnisse angeblich mit Naturnotwendigkeit eintreten, andererseits soll sie durch einen revolutionären Trieb zur Freiheit herbeigeführt werden — ein Rest einer idealistischen Anschauung.[2]) Aber in einem ebenso schroffen Gegensatz stand diese Geschichtsphilosophie zur christlichen Ethik. Der Kampf gegen sie entbrannte am heftigsten durch den Angriff auf die christliche Ehe und Familienordnung und damit auf die sexuelle Moral. Damit waren die Grundlagen der christlichen Gesellschaftsordnung und Ethik verworfen.

Aber die christliche und mit ihr die idealistische Ethik wurde noch von einer dritten Seite her in Frage gestellt, nämlich vom Darwinismus aus. Die kommunistische Theorie war freilich älter als die Ausgestaltung, die Darwin dem Materialismus gegeben hatte. Gründeten auch Marx und Engels ihre kommunistische Theorie

auf eine materialistische Geschichtsanschauung, so war doch der Entwicklungsbegriff dieser Geschichtsphilosophie aus dem Hegelschen Idealismus entstanden. Dem darwinistischen Entwicklungsgedanken standen die Begründer des Kommunismus auch später noch fern: Sie hatten ihre sozialistische Ethik im kommunistischen Manifest schon vollständig entwickelt. Sie war vom Darwinismus unabhängig. Aber sehr bald glaubten sie, im Darwinismus einen willkommenen Bundesgenossen im Kampfe gegen die christliche Ethik gefunden zu haben. Denn der Darwinismus verband Natur und Geschichte miteinander zu einer Einheit. Der Begriff der Natur dehnte sich von der Tierwelt auf die Menschheit aus, der Gegensatz von Natur und Kultur löste sich auf; der Mensch gehörte zur Natur: der Naturalismus vollendete sich. Jede übernatürliche Begründung der Ethik war unmöglich geworden.[3]) Damit war es notwendig geworden, den Materialismus über die Natur hinaus auf die Geschichte auszudehnen. Die materialistische Geschichtsphilosophie bekam eine naturwissenschaftliche Grundlage. So hob denn Engels in der Vorrede zur englischen Übersetzung des kommunistischen Manifestes die Verwandtschaft des historischen Materialismus mit dem Darwinismus hervor. Er meinte, daß diese materialistische Philosophie für die Geschichtswissenschaft denselben Fortschritt bedeute wie Darwins Theorie für die Naturwissenschaft.[4]) Die Sozialisten witterten im Darwinismus ein antichristliches Element, das ihnen in ihrem Kampfe als Bundesgenosse willkommen war, aber sie übersahen dabei die antisoziale Tendenz, die im Darwinismus verborgen lag.[5]) Über den gemeinsamen Gegensatz hinaus erschien den Sozialisten positiv der Grundsatz von der Gleichheit aller Menschen durch den Darwinismus bestärkt zu sein.[6]) Die Darwinsche Theorie, so sagte der „Volksstaat", das Organ der sozialdemokratischen Arbeiterpartei schon 1873, ist eine wichtige Stütze für den Sozialismus, denn ihre praktische Bedeutung besteht in der „strikten Anerkennung des Satzes von der Gleichheit aller Menschen". Der idealistische Entwicklungsgedanke, von dem Marx ausgegangen war, schien durch die darwinistische Idee des Kampfes ums Dasein der sozialistischen Geschichtsphilosophie nähergerückt, weil er, auf die Geschichte angewandt, sich verwandelt in den Ge-

danken des Klassenkampfes, der der tiefste Antrieb der geschichtlichen Bewegung sein sollte. Darum eignete sich auch Bebel die darwinistische Theorie für seine Begründung des Sozialismus an. „Das Darwinsche Gesetz des Kampfes ums Dasein findet in der Menschheit den Abschluß, daß schließlich für alle Menschenwesen gleich günstige Daseinsbedingungen vorhanden sind.“[7])

In Fluß kam die Debatte über Darwinismus und Sozialismus durch eine Äußerung Virchows auf der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München 1874. Virchows Worte waren veranlaßt durch ein Buch von Leopold Jakoby: „Die Idee der Entwicklung“, 1874. In dieser waren Darwins Buch „Die Entstehung der Arten“ und Marx' Werk „Das Kapital“ in Parallele gestellt. „Das Buch ‚Das Kapital‘ ist die Fortsetzung und Ergänzung von Darwins Entstehung der Arten und der Abstammung des Menschen.“[8]) Das benutzte Virchow, um die Propaganda Haeckels für den Darwinismus zu verdächtigen. „Daß der Sozialismus mit dieser Theorie Fühlung genommen hat, wird Ihnen hoffentlich nicht entgangen sein.“[9]) Während Bebel die Bemerkung Virchows aufgriff und den Darwinismus als eine eminent demokratische Wissenschaft für sich in Anspruch nahm, bestritt Haeckel die Verbindung von Darwinismus und Sozialismus.[10]) Diese beiden Theorien vertragen sich wie Feuer und Wasser. Die Deszendenztheorie wird allen Politikern „als bestes Gegengift gegen den bodenlosen Widersinn der sozialistischen Gleichmacherei empfohlen.“ „Denn der Darwinismus erscheint im Lichte unbefangener Kritik als ein aristokratisches Prinzip.“ Damit war ein Stichwort ausgegeben, das, wie sich zeigen wird, in entgegengesetzter Richtung geltend gemacht wurde. Aber wie unklar die Debatte noch war, zeigt sich darin, daß Haeckel mit diesem Bekenntnis zum Darwinismus und dem aristokratischen Charakter seiner Ethik, ohne sich des Widerspruchs bewußt zu werden, ein Bekenntnis zur humanen Ethik ablegte. Er verkündigte in einem Vortrag: „Über die heutige Entwicklungslehre in ihrem Verhältnisse zur Gesamtwissenschaft“ (1877) eine Naturreligion und ein natürliches Sittengesetz, das sich aus den sozialen Instinkten der Tiere entwickelt habe. Das höchste Gebot dieser Ethik ist die Liebe, d. h. die Einschränkung des natürlichen

Egoismus zum Besten der menschlichen Gesellschaft. In strittem Gegensatz zu den konsequenten Darwinianern, aber ohne ein Bewußtsein dieses Widerstreites, schloß er deswegen: „Anknüpfend an diese Auffassung hat also die Ethik der Entwicklungslehre keine neuen Grundsätze aufzusuchen, sondern vielmehr die uralten Pflichtgebote auf ihre naturwissenschaftliche Basis zurückzuführen." Er versicherte, daß die Auflösung unserer religiösen Überzeugungen durch die Entwicklungslehre die geltenden Sittengesetze nicht erschüttere, und erhoffte „vielmehr eine vernunftgemäße Begründung der Sittenlehre auf der unerschütterlichen Basis fester Naturgesetze". Er war überzeugt, damit nicht nur die humane, sondern die christliche Ethik, also den allein wertvollen Rest des Christentums nicht nur übernommen, sondern fester begründet zu haben, weil ja die monistische Religion „mit dem guten und wirklich wertvollen Teil der christlichen Ethik in keinem Widerspruch steht und mit ihm vereinigt auch fernerhin dem wahren Fortschritt der Menschheit dienen wird". Noch im Jahr 1892 schrieb er in einem Aufsatz über die „Weltanschauung des neuen Kurses", daß nicht der christliche Glaube, sondern die moderne Entwicklungslehre brauchbare Waffen im Kampfe gegen die Sozialdemokratie liefere. „Denn der Darwinismus erscheint im Lichte unbefangener Kritik als ein aristokratisches Prinzip."[11]) Er sah in der Entwicklungslehre ein gesundes Gleichgewicht zwischen Altruismus und Egoismus. Auch der Zoologe G. Jaeger, der mit Haeckel zusammen in Deutschland zuerst für Darwin eintrat, behauptete als das Urteil des Darwinismus über die ethischen Fragen: „Oberstes Gesetz ist die Nächstenliebe."[12])

Darwin selbst war nach seinem eigenen Geständnis nicht unmittelbar durch seine Forschungen, sondern durch die Schrift, von Malthus über Bevölkerung, also durch eine volkswirtschaftliche Schrift zu seiner Theorie gekommen. Vorsichtig, wie er als Forscher war, und zurückhaltend in der Kritik der Kirche und der Sitte oder wenigstens in der Aussprache seines Urteils, wie er als Engländer blieb, hütete er sich, weitgehende Schlüsse gegen die religiöse Weltanschauung oder die geltende Ethik und die herrschende Sitte auszusprechen. Im Gegensatz zu Virchow gestand er keine Verbindung zwischen Darwinismus und Sozialismus zu.[13]) Er wandte auch seine Lehre

von der Auslese der Tüchtigsten nicht auf die Gesellschaft und die Geschichte an; auch auf das wirtschaftliche Leben nur mit großen Einschränkungen. Es lag ihm fern, Kulturfortschritte oder die Ausbildung moralischer Eigenschaften aus der natürlichen Zuchtwahl abzuleiten[14]) oder eine neue Moral, sei es eine sozialistische, sei es eine aristokratische, aus der Deszendenzlehre zu folgern. Haeckel hatte ihn richtig verstanden, wenn er aus dem Darwinismus keine andere Folgerung zog als die alten moralischen Wahrheiten der Menschheit und die goldene Regel Matth. 7, 6.

Ebenso zurückhaltend urteilten die wissenschaftlich führenden Sozialdemokraten. Sie hüteten sich davor, den Darwinismus für ihre politische Theorie in Anspruch zu nehmen. Kautsky faßte diese Zurückhaltung in einem Aufsatz über Sozialismus und Darwinismus[15]) in den Satz zusammen, „sie haben nichts miteinander zu tun", und Bernstein beschloß sein Urteil mit der Erklärung, daß die Sozialisten dem Darwinismus als einer naturwissenschaftlichen Hypothese zustimmten, daß sie aber nicht anerkennen könnten, daß dieses Naturgesetz auch für die menschliche Gesellschaft gelte. Gerade der allgemeinste Gedanke, den die Sozialdemokraten durch den Darwinismus bestätigt fanden, wurde bestritten. Auf der 51. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte, 1878, erhielt Virchow auf seine vorjährige Äußerung die Antwort: „Der Darwinismus ist die wissenschaftliche Begründung der Ungleichheit."[13]) Und auch Anhänger des Sozialismus mußten zugeben, daß nach Darwins eigener Theorie die sozialen Ungleichheiten eine natürliche Notwendigkeit seien.[17]) Je mehr die Darwinianer den Sozialismus zurückwiesen, um so mehr verwahrten sich die Sozialisten gegen die Übertragung der Deszendenzlehre auf die Gesellschaft. Sie hoben hervor, daß der Kampf ums Dasein durch die natürliche Zuchtwahl etwas ganz anderes sei als der wirtschaftliche Konkurrenzkampf.[18]) Denn in der Gesellschaft handelt es sich nicht um einen Kampf der Individuen, der entschieden wird durch eine auf dem Wege der Zuchtwahl ererbte physische Überlegenheit, sondern um einen Klassenkampf, der ganz anderen Bedingungen unterliegt. Das Ergebnis dieses Kampfes ist nicht eine Auslese der Tüchtigsten, denn der Konkurrenzkampf entscheidet sich nach Voraussetzungen,

die von denen des Kampfes ums Dasein verschieden sind. In ihm, sagte Kautsky, entscheiden nicht die persönlichen Eigenschaften, sondern der Besitz.[19]) Deswegen bestritt Bernstein „die Richtigkeit der optimistischen Behauptungen in bezug auf die Resultate des Kampfes ums Dasein".[20]) Am schärfsten drückte diese Erkenntnis ein Vertreter des Sozialismus aus, der sein Verhältnis zum Darwinismus besonders eingehend untersucht hat. Er erkannte die darwinistische Theorie an, aber er bestritt die optimistische Auffassung der Auslese. „Die Behauptung, daß die durch den Daseinskampf bedingte natürliche Auslese die besten überleben läßt, ist also nicht richtig; in Wirklichkeit läßt sie die Meistangepaßten überleben." Und das können gerade die moralisch Schlechtesten sein.[21])

Indem die Sozialisten zu dieser Erkenntnis kamen, wurden sie zu dem Schluß gedrängt, daß der Kampf ums Dasein wohl ein Naturgesetz, aber kein Sittengesetz sei.[22]) Sehr klar sprach Bernstein diese Erkenntnis aus. Die Sozialisten, sagt er, haben trotz ihrer Zustimmung zum Darwinismus „nicht anerkennen können, daß was einst das Naturgesetz, die unbewußte von der Natur abhängige Welt beherrschte, auch für die ihrer Stellung in der Natur bewußte, die Natur immer mehr sich unterwerfende Menschheit Gesetz sein müsse.[23]) Deswegen kam Huxley sogar zu dem Schluß, daß die Ausübung des sittlich Guten eine Lebensführung in sich schließe, die nach jeder Richtung hin das Gegenteil von dem ist, was im Kampf ums Dasein in der Natur zum Siege führt.[24]) Damit hatten die Sozialisten die Grundlage ihrer Weltanschauung, die materialistische Geschichtsphilosophie verlassen. Diese Inkonsequenz entsprach folgerichtig einem Widerspruch, der von Haus aus im System selber lag: einerseits dachte man sich den Verlauf der Geschichte und die Bildung der Gesellschaft als einen naturalistisch sich entwickelnden Naturvorgang, andererseits erwartete man ein Ziel der Geschichte, welches nur durch eine idealistisch verstandene Tat des Willens und der Freiheit erreicht werden konnte. Die endgültige Form der Gesellschaft wird durch zweckmäßig handelnden bewußten Willen erreicht. Die antisozialen Folgerungen, die sich aus dem Darwinismus ergaben, ohne daß die Sozialisten sie bestreiten konnten, hatten sie von dem Naturalismus, der sie ursprünglich mit Darwin verbunden

hatte, abgedrängt. Wie die Kathedersozialisten und die christlich Sozialen wurden sie durch die Auseinandersetzung dazu gedrängt, das ethische Element im wirtschaftlichen Kampf anzuerkennen. Giszycki sprach es aus, daß nicht ohne uns, sondern durch uns, durch unser zweckbewußtes Wollen, die fortschreitende Entwicklung herbeigeführt werde.[25]) Am schärfsten sprach es Huxley aus, daß der soziale Fortschritt ein Außer-Kraft-setzen des Naturwaltens bedeute und daß deswegen ein sittlicher Fortschritt nur „vom Kampfe gegen dieses Walten" zu erwarten sei. Huxley war ein Gegner des Sozialismus. Aber der von ihm ausgesprochenen Erkenntnis konnten sich auch die Sozialisten nicht entziehen. Ein Vertreter des Darwinismus konnte deswegen im Widerspruch gegen Virchow behaupten, daß nicht der Darwinismus, sondern vielmehr die Lehren des Christentums für die Ausschreitungen des Sozialismus verantwortlich seien.[26]) So hatten die Fronten sich verschoben!

Im allgemeinen wurde durch den Darwinismus die Gültigkeit der traditionellen humanen Ethik nicht in Frage gestellt. Der revolutionäre Gedanke einer neuen Moral lag besonders den englischen, aber auch den ihnen nahestehenden deutschen Denkern fern. Ein Ethiker wie Leslil Stephen, der sich der Deszendenzlehre anschloß, stellte doch an die Spitze seiner Ethik die Versicherung, daß trotz aller verschiedenen Theorien der Philosophen die Menschen und mit ihnen die Philosophen in dem, was man wirklich zu tun habe, mindestens annähernd einig seien.[27]) Ähnlich erklärt Wundt: „Bei näherer Prüfung erweist sich der materielle Inhalt der meisten sogenannten Sittengesetze als ein fast übereinstimmender . . . Aus dieser Bemerkung kann man die tröstliche Zuversicht schöpfen, daß es sich hier zumeist nur um einen Streit der Theorie, nicht um einen solchen des praktischen Lebens handelt. Darüber, was sittlich sei, ist man in der Regel einig, nur über das Warum und Wozu gehen die Meinungen auseinander."[28]) Trotzdem Wundt seinen Standpunkt als Evolutionismus bezeichnete, hatte er doch nicht die Absicht, etwas sachlich Neues zu sagen. Seine Ethik bedeutete keinen prinzipiellen Gegensatz gegen alle bisherige Moral und er konnte den Standpunkt, auf dem er stand, für den einzig möglichen, „für den absoluten Boden aller Ethik" erklären. In die Entwicklungslehre

stellte er seine Ethik insofern ein, als er behauptete, daß im Kampfe ums Dasein sich die sozial Tüchtigsten, d. h. also die ethisch wertvollsten Individuen, „die für die Gattung nützlichen", behaupteten.[29]) Er gesteht zu, „wenn es auf das Überleben der stärksten und andauerndsten Neigungen ankommt, so hat zweifellos der Egoismus die größte Aussicht durch natürliche Zuchtwahl verstärkt zu werden". Aber er gleicht seine traditionelle Ethik mit dem Darwinismus durch die Bemerkung aus: „Gewisse Arten der Tätigkeit haben sich im Laufe der Entwicklung als die für die Gattung nützlichsten herausgestellt. Die mit der Tendenz dazu ausgestatteten Individuen müssen sich daher im Kampfe ums Dasein erhalten." Er mußte sich dafür von den radikalen Vertretern der Deszendenzlehre das Zeugnis ausstellen lassen, daß er mit naturwissenschaftlichen Mitteln ein altmodisches Ziel zu erreichen versuche: die Erhaltung der Schwächeren, Wohlwollenden, Selbstlosen. Wundt hatte sich deswegen auch gegen die trostlose Aussicht verwahrt, mit der Strauß sein Bekenntnis zum neuen Glauben geschlossen hatte, gegen die Aussicht auf den Untergang alles Lebens.[30]) Er sagte: „Eine Vorstellung gibt es, die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden. Dies ist der Gedanke, daß die Menschheit mit ihrer gesamten geistigen und sittlichen Arbeit überhaupt spurlos vom Erdboden verschwände und daß von allem dem absolut nichts, nicht einmal in irgendeinem Bewußtsein eine Erinnerung zurückbliebe." Wenn er so vor der letzten Folgerung, die Strauß aus der darwinistischen Weltanschauung zog, entsetzt zurückprallte, so war dies freilich nur eine Empfindung, die als Überbleibsel aus der christlichen Erziehung stammte, ohne daß Wundt sie in seiner Weltanschauung hätte begründen können. Die konsequenten Darwinianer verhöhnten deswegen diesen „sentimentalen" Satz. Sie hielten das einstige Verschwinden der Menschheit für ein sicheres Wissen, in dem sie nichts Unerträgliches, sondern nur den natürlichen Verlauf alles irdischen Geschehens sahen, und sie leiteten zu einer konsequent darwinistischen Ethik, die angeblich durch diese Aussicht nicht gestört würde, mit der Frage über: „Vor uns in der Ferne liegt das sichere Aufhören, das ist keine Frage, die Frage ist nur, was tun wir am besten in der Zwischenzeit."[31])

Durchschnittlich aber versuchte man in Deutschland mit dem Darwinismus eine humane, soziale Ethik zu verbinden. So faßt Becher seine Untersuchung über den Darwinismus und die soziale Ethik in den Satz zusammen: „Die sozial-ethische Berücksichtigung von Darwins Lehre führt nicht zu rücksichtslosem Egoismus, sondern steigert in ungeheurem Maße unsere Verantwortung, fordert Opferfreudigkeit, Pflichtgefühl und klarschauende Liebe zur Menschheit!“[32]) Die aufsteigende Entwicklung der Gesellschaft, die durch die darwinistische Entwicklungslehre gefordert zu sein schien, gebot vom biologischen Standpunkt aus eine humane soziale Ethik im Interesse des Kampfes ums Dasein, den Ausgleich der äußeren Lage im Interesse der Erhaltung der Tüchtigen. Die Sorge für günstige Lebensbedingungen, die Fürsorge für das künftige Geschlecht, den Schutz der Mütter, die Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit, das Verbot der Frauen- und Kinderarbeit. Nicht etwa die Erhaltung, sondern nur die Fortpflanzung der Minderwertigen sollte gehindert werden; dabei warnten die genialen Leistungen körperlich geschwächter und zurückgebliebener Individuen, die Tatsache, daß das Genie sich mit physischer Schwäche oft verbindet, vor dem voreiligen Schluß, den Begriff der Minderwertigkeit in der menschlichen Gesellschaft wie in der Tierwelt rein physisch aufzufassen. So schien gerade der Darwinismus die Nächstenliebe als oberstes Gesetz aufzustellen und eine soziale Ethik zu fordern.[33])

Der Rückschlag gegen diese auf den Darwinismus gegründete soziale Ethik ging von England aus, und zwar war es Herbert Spencer, der zum Wortführer dieser Tendenz wurde. Er hatte zunächst unabhängig von Darwin, in der Ethik vielleicht noch am meisten von ihm beeinflußt,[34]) als erster die Entwicklungslehre auf die Ethik angewendet. Die ethischen Anschauungen erscheinen ihm nach dem Gesetz der Anpassung als abhängig von den Lebensbedingungen, und daher als veränderlich und fließend. Alle Ethik ist relativ; der absolute Charakter der Ethik, an dem auch die deutschen Entwicklungsethiker festhielten, wird hier also aufgegeben. Dabei war Spencers Ethik und besonders sein Freiheitsbegriff individualistisch. Jeder Einzelne verfolgt sein Ziel selbständig und achtet nur das gleiche Recht seines Mitmenschen. Infolgedessen beherrscht der Kampf ums

Dasein das Leben der Gesellschaft und läßt nur die Tüchtigen zur Geltung kommen. Spencer vertrat die Wirtschaftsanschauung des englischen Liberalismus: jeder Eingriff des Staates zum Schutze der Schwachen, aller Sozialismus ist ein Eingriff in das Naturgesetz. Keine humane Rücksicht darf den schrankenlosen Konkurrenzkampf hemmen oder einschränken. Die künstliche Erhaltung der Schwachen, Kranken und Minderwertigen ist vom ethischen Standpunkt aus verwerflich. Spencer bekämpft vom Standpunkt der Entwicklungslehre aus, als echter Vertreter des englischen Liberalismus, den Sozialismus aufs schärfste: „Meine Bekämpfung des Sozialismus," bekennt er, „entstammt der Überzeugung, daß derselbe den Fortschritt der Menschheit zu diesem höheren Stand hemmen und sie vielmehr auf einen niederen hinunterziehen muß."[35])

Gleichwohl wurde er als Gewährsmann für den Sozialismus angerufen, so daß man sagen konnte, daß seine Ethik zur sozialdemokratischen Parteiethik gemacht worden sei."[36]) Er selbst freilich verwahrte sich entschlossen gegen den Sozialismus. Das Urteil, daß seine Ideen den Sozialismus begünstigten, erregte und empörte ihn. Er fühlte sich als Hauptverfechter des Individualismus und nahm auch Darwin gegen den Vorwurf des Sozialismus energisch in Schutz. Sein grundsätzliches Urteil über den Sozialismus verdient ausdrücklich hervorgehoben zu werden. „Seit Beginn meiner Schriftstellerkarriere war meine feindliche Stellung dem Sozialismus gegenüber gekennzeichnet. Die Lehre von der Zuchtwahl, die von mir ... in ihrer sozialen Anwendung dargelegt wurde, und die von Darwin ausführlich in seinem Buche: ‚Entstehung der Arten', vorgeführt wird, ist der Lehre der Sozialisten diametral entgegengesetzt, und wer meine Lehren zur Stütze des Sozialismus braucht, muß sie vollständig verkennen oder, wenn er sie kennt, sich der gröbsten Verdrehung derselben schuldig machen. Früher erklärte ich verschiedene Male, daß es meine Überzeugung ist, daß der Sozialismus in die Praxis übergeführt das größte Unglück sein würde, das die Welt je betroffen hat, und daß es sich in Militärdespotismus auflösen würde."[37]) Da Spencer aber ähnlich wie Wundt die Entwicklungslehre dahin umbiegt, daß aus dem Kampf ums Dasein als tüchtigste Menschen diejenigen hervorgehen, welche die sozialen

Eigenschaften in sich entwickelt haben und also zur Erhaltung und Stärkung der Gattung beitragen, so stellt er den Darwinismus doch schließlich in den Dienst einer liberal-demokratischen, humanen Ethik. Das Ergebnis ist ein moralischer Evolutionismus, der dem Darwinismus widerspricht.[38]) Daraus erklärt es sich, daß Spencer schließlich von den Sozialisten als Gewährsmann angerufen werden konnte. Obgleich Nietzsche über das echt englische Denken, das sich auch bei Spencer ausspricht, geurteilt hat, man sei in England den christlichen Gott los, aber dafür habe man die christliche Moral behalten, so bildet doch der liberale Individualismus Spencers, sein schroffer Gegensatz gegen allen Sozialismus den Übergang zu einer entgegengesetzten Ausbildung der darwinistischen Ethik, die sich erst in Deutschland angebahnt hat.[39])

Wie die Entwicklungslehre nicht von ihrem Begründer, sondern erst von seinen deutschen Schülern zur Vollendung der materialistischen Weltanschauung ausgestaltet worden war, so ist sie auch erst in Deutschland zur Grundlage einer neuen Ethik gemacht worden. Die Wortführer dieser Richtung hielten ihre Tendenz für die allein folgerichtige. Folgerichtig durchgeführt ist sie erst dann, wenn sie in einer ihrem Grundgedanken entsprechenden Ethik zum Abschluß gebracht ist. Sie bildet eine einzigartige Epoche in der Geschichte der Menschheit, denn sie fordert eine allem bisherigen Herkommen gegenüber neue Moral. In der ganzen bisherigen Geschichte „ist kein so gewaltiger neuer geistiger Faktor in die Anschauungswelt irgendeiner Zeit eingetreten wie die Entwicklungslehre, ... in ihrem Kern verstanden und ohne Deutelei konsequent auf das Leben angewandt, lehrt die Entwicklungslehre tatsächlich eine neue Ethik, gibt neue Normen für das Handeln, die sich namentlich von der christlichen und humanen Ethik scharf unterscheiden".[40]) Die neue Ethik richtet sich nicht nur gegen die idealistische und humane, sondern ausdrücklich gegen die christliche Ethik. Der Kampf um die Weltanschauung, um die Metaphysik, um das Dogma gilt als beendet. Aber die Kämpfe, die das neue christliche Prinzip schließlich zum Siege führen, sind heftiger und greifen tiefer in die Volksentwicklung ein als Kämpfe über die theoretische Weltanschauung. Der Darwinismus widerlegt vor allem den demokratischen Glauben an die Gleichheit aller

Menschen. „Es ist ein großes Glück für die Kulturmenschheit, daß er .... noch rechtzeitig in die Welt trat, ehe man die vollen praktischen Folgen aus dem Ideal des Liberalismus dem Ideal der allgemeinen Menschengleichheit gezogen hatte. So ist der Schaden, den dieses Ideal angerichtet hat, wenigstens nur ein teilweise wirklicher. Vor weiterem Schaden dadurch aber kann nur die Entwicklungslehre die Menschheit bewahren."[41]) Die neue Ethik richtet sich gegen die ganze bisherige Mitleids- und Liebesethik, gegen die ganze Ethik der Nächstenliebe. Sie verwirft deswegen auch den Eudämonismus, den individuellen wie den sozialen. Sie wendet sich aufs schärfste gegen den englischen Utilitarismus, besonders gegen Benthams Ideal „des größtmöglichen Wohls, der größtmöglichen Zahl". Die Deszendenzlehre reformiert nicht die Methoden, sondern das ethische Ziel. Sie will alle bisherige Ethik aufheben, aber nicht alle Ethik überhaupt. Sie lehrt nicht Unmoral, aber eine neue Moral, nicht Unsittlichkeit, aber eine neue Sitte. Sie verwirft die Nächstenliebe, die zur Erhaltung des Kranken, Schwachen und Minderwertigen führt, sie verkündigt das Recht des Starken, die Auslese der Tüchtigen, die Herrschaft des genialen Individuums. Ihr höchstes Gebot ist die Rücksicht auf das künftige Geschlecht, ihr Ziel ist nicht die Steigerung der Kultur, sondern die Höherbildung der Rasse, ihr Ideal nicht bessere Lebensbedingungen, sondern Höherzüchtung der Gattung. Die Entwicklungsfähigkeit des Menschen über sich selbst hinaus gilt den Verfechtern dieser Lehre als ein sicheres Wissen.[42]) Damit ist das ethische Ideal gefunden: der Liberalismus ist so wenig mit ihm vereinbar wie die Sozialdemokratie, denn das neue Ideal verdrängt die beiden gemeinsame Humanitätsmoral. Die neue Moral ist aristokratisch, aber nicht in dem zahmen Sinne, den noch Haeckel damit verband, sondern in schroffer Strenge. „Mit dem Königtum von Gottes Gnaden verträgt sie sich noch immer eher als mit dem allgemeinen Stimmrecht, mit der Heroenanbetung noch immer eher als mit dem Massenkultus, mit dem Individualismus noch immer eher als mit der Sozioldemokratie."[43]) War der Darwinismus die Grundlage dieses neuen Ideals, so galt als der Denker, der die Entwicklungsethik allein folgerichtig vertreten hatte, Friedrich Nietzsche.[44])

2. Nietzsche.

Nietzsche ist von Schopenhauer ausgegangen. Der Pessimismus wurde die Grundlage seines Denkens, die er nicht wieder verlassen hat. Wenn er sich später über ihn erhoben hat, so ist er nicht etwa umgekehrt, sondern ist über den Pessimismus so hinausgegangen, daß er ihn als einen überbotenen Standpunkt in einem höheren Gedankenkreis aufgehoben aber nicht verneint hat. Der Schopenhauersche Pessimismus blieb der latente Grund, durch dessen Überwindung die neue Gedankenwelt sich erhob.

Aber Nietzsche war nicht wie Schopenhauer Naturphilosoph. Er hat die pessimistische Naturbetrachtung vorausgesetzt, aber nicht weiter ausgebildet. Sein Pessimismus richtete sich, bald mit souveräner Überlegenheit, bald mit bitterem Spott, gegen den Vorsehungsglauben und den Sinn, den durch ihn das Leben des Einzelnen und die Geschichte bekam. Indem er mit dem Atheismus Schopenhauers eine naturalistische Weltanschauung übernahm, erschien die Geschichte als ebenso sinnlos und zwecklos wie die Natur. Nietzsches Pessimismus richtete sich gegen die Geschichte und ihren Ertrag, die Kultur. Zum Kritiker der Moral und des Christentums ist er nur darum geworden, weil diese ein wichtiges Stück, ja die Grundlage der modernen Kultur sind. Nietzsche war Kulturkritiker. Die Kritik der Kultur ist aber von Anfang an eine Kritik der gelehrten Bildung gewesen und bis zum Schluß geblieben. Für eine Kritik der gesamten Kultur war Nietzsches Erfahrungskreis nicht weit genug. Was er wirklich kannte, war die humanistische Bildung, die auf der Grundlage der klassischen Philologie beruhte. Von der Kritik unserer Bildungsanstalten ist seine Kulturkritik ausgegangen, auf diesem Gebiete ist sie sachkundig und wertvoll und brachte eine Bewegung, die längst im Gange war, zum Abschluß. Aber auch als Philosoph war und blieb Nietzsche klassischer Philologe. Über diesen Standpunkt ist er auch als Kritiker des Christentums niemals hinausgekommen. Er lebte in und von der Literatur und stand nur durch sie mit dem wirklichen Leben in Verbindung. Die Naturforschung und das ganze Gebiet des Lebens, das von ihr beeinflußt ist, die Technik und die neue Welt, die sich mit ihr öffnete, war ihm fremd. Die physiologischen Studien, die er in seiner letzten Zeit versuchte, blieben naturgemäß dilettantisch.

Dem Wirtschaftsleben, seinen Aufgaben und Problemen stand er fern, auch Lehrer war er nur vorübergehend, und die Professur, auf die er so bald verzichten mußte, brachte ihm nach der Tradition der deutschen Gelehrten wenig tiefere Berührung mit der Studentenschaft. Auch Höhrer, die ihm vorurteilslos nahten, stieß er gelegentlich dadurch ab, „daß er sie wie verächtlichen Pöbel" behandelte.[1]) Soviel er über Erziehung sprach, so war er kein Erzieher, auch kein Lehrer, wie es z. B. Herbart war. Er sprach viel über die Ehe und die neue Ordnung des Verhältnisses von Mann und Weib, obwohl er unverheiratet war. Daß der wichtigste Erfahrungskreis der Ehe und der Familie ihm ebenso fehlte wie Kant, Schopenhauer und Kierkegaard merkt man an jedem Worte, das er über die Frauen spricht, wie auch seiner ganzen Pädagogik das Verständnis für das Kind ebenso abgeht wie allen Pessimisten.

Auch dem öffentlichen Leben, besonders dem deutschen, stand er mit immer zunehmender Verständnislosigkeit gegenüber.[2]) Die Kirche kannte der sächsische Pastorensohn so wenig, wie sie der Zögling des Internats eines deutschen humanistischen Gymnasiums zu kennen pflegt, das Christentum nur aus den Erinnerungen des gymnasialen Religionsunterrichts. Zur Aufmerksamkeit auf das wirkliche gegenwärtige Christentum wird ein Zögling des Gymnasiums nicht erzogen. Ebenso fern wie ein solcher, stand er dem Volksleben. Er lebte als echter Gelehrter ausschließlich von der Literatur und für sie. Ein Zug von Unreife, wie er sich in der deutschen Bildung so oft zeigt, von einem Denken, das nicht aus der Erfahrung stammt, sondern aus der Schule, ist ihm selbst in seiner Erstlingsschrift peinlich gewesen.[3]) Aber gerade diese Verachtung aller Erfahrung war es, die die Jugend anzog. Seine Kritik behält deswegen bis in seine letzten Schriften hinein einen literarischen, philologischen, schulmeisterlichen Zug. Wie er in seiner Erstlingsschrift David Friedrich Strauß Sprachschnitzer anstreicht, so in seiner letzten Schrift dem Apostel Paulus. Damit hängt auch der polternde, scheltende Ton seiner Kritik zusammen, in dem er seinen Meister Schopenhauer noch übertrifft. Sein Zorn hat nicht den gewaltigen und furchtbaren Ernst wie bei den Männern der Tat, Luther, Stein oder Bismarck, sondern den zänkischen Ton rein literarischer Händel,

wie er sie aus den philologischen Händeln seiner Studentenzeit kannte. Krankhaft gereizt, aber nicht kraftvoll und männlich.

Nietzsche war auch insofern ein moderner Mensch, als das psychologische Interesse bei ihm vorwaltete. Aber auch dieses ist literarisch genährt durch die französischen Moralisten und Dichter, durch die russischen Novellisten Dostojewskij und Tolstoi, und von den Deutschen auch durch Gottfried Keller. Aber wie groß ist auch hier der Unterschied von seinen Vorbildern. La Rochfoucauld hatte sich seinen moralischen Pessimismus zugezogen im Kampf des französischen Adels mit dem absoluten Königstum. Hier hatte er die Menschen auf einem weiten Schauplatz kennengelernt. Nietzsche hatte keine anderen Kämpfe erlebt als die literarischen Händel der Gelehrten. Weder den Streit der Großen dieser Welt noch die Leidenschaften, die das Volk aufwühlen, traten ihm nahe. Die Politik mit ihren Machtkämpfen wurde ihm immer fremder, ferner, unverständlicher, unsympathischer. Das wirtschaftliche Ringen der Unternehmer wie der Massen war ihm unverständlich und verächtlich. Zu einer Kritik der gesamten Kultur war er also nicht ausgerüstet.

Jede Kritik hat einen positiven Hintergrund, der den Maßstab des Urteils abgeben muß. Das Kulturideal, das Nietzsches Kritik zugrunde liegt, ist ästhetisch, weil es griechisch ist. Wenn Nietzsche Kultur sagt, so meint er Griechentum. Die Antike hat für ihn einen absoluten Bildungswert, er sah in dem Gegensatz gegen die klassische Philologie ein Barbarentum, das aller Bildung feind ist und nur im Bunde mit den Künstlern überwunden werden könne, „da sie allein nachfühlen können, wie das Schwert des Barbarentums über dem Haupte jedes Einzelnen schwebt, der die unsägliche Einfachheit und edle Würde des Hellenischen aus den Augen verliert. Wie kein noch so glänzender Fortschritt der Technik und Industrie, kein noch so zeitgemäßes Schulreglement, keine noch so verbreitete politische Durchbildung der Masse uns vor dem Fluche lächerlicher und skythischer Geschmacksverirrungen schützen können.“[4]) Die Griechen sind ihm das Vorbild für alle kommenden Kulturvölker; für alle Zeiten ist Kultur Griechentum. Da er aber gleichzeitig von Schopenhauer beherrscht und von Richard Wagner berauscht ist, so muß das Griechentum nach Wagner und Wagner nach dem Griechentum gedeutet

werden. Es ist nicht das humanistische Hellenentum, das in der Schultradition mit dem Christentum verschmolzen ist, sondern es ist das Griechentum, das Nietzsche durch Winckelmann, Friedrich August Wolf und zuletzt und besonders durch Jakob Burckhardt kennengelernt hatte. Es ließ sich mit seiner pessimistischen Grundstimmung verschmelzen. Im vollsten Gegensatze zu der Idealisierung der hellenischen Religion in Schillers Göttern Griechenlands erschien in Burckhardts von Schopenhauer beeinflußter Schilderung das Griechentum in düsterer Beschattung durch die Todesangst finster und furchtbar, freudlos und lieblos, rachsüchtig und verlogen, voll Ehrgeiz und Neid, zugleich leichtfertig und trübsinnig.[5]) Diese pessimistische Auffassung des Griechentums hatte Nietzsche in sich aufgenommen. Statt des humanen tritt der heidnische Zug grell hervor. Er zeigt sich besonders in der Lebensauffassung. Griechentum ist für Nietzsche die Kultur des Leibes im Gegensatz zur christlichen Askese; ähnlich wie bei Goethe. Das Christentum erscheint als krank, durch die asketische Vergewaltigung der Natur.

Aber freilich, die optimistische Idealisierung des Griechentums, an der Goethe krampfhaft festhielt, war dem Schüler Burckhardts, der die realistische Geschichtsforschung hinter sich hatte, nicht mehr möglich. In der Moral wie in der Stimmung ist das Griechentum heidnisch. Die Antike und das Christentum sind die beiden einander widerstrebenden Elemente in unserer Bildung. Indem sie beide als Humanität miteinander verbunden werden, werden sie beide verfälscht, denn der Vorzug der Hellenen besteht im Gegensatz zum Christentum gerade darin, daß sie kein Gewissen und keine Scham haben und in unschuldiger naiver Sinnlichkeit und ungehemmter Natürlichkeit leben. In dieser Auffassung zieht sich der Klassizismus als positiver Grundzug durch alle Phasen von Nietzsches Denken hindurch. Er ist der feste Kern in seiner beständig wechselnden Gedankenwelt. Mit diesem Klassizismus verbindet sich von vorneherein die antichristliche Tendenz, und zwar mit derselben Begründung, die Nietzsche bis ans Ende festgehalten hat. Das Antichristentum hat sich also bei Nietzsche nicht erst allmählich entwickelt. In dieser Tendenz verband sich der Klassizismus mit dem Atheismus Schopenhauers. Von Anfang an fand er, daß „durch

das Christentum ein Riß in die Menschennatur gekommen ist, den das Volk der Harmonie nicht kannte".[6]) Er führte hiermit nur eine Bewegung weiter, die seit Winckelmann und Goethe längst im Zuge war. Der Maßstab der Kulturkritik wird damit ästhetisch.

Auch formal ist die ästhetische Empfindung der Maßstab von Nietzsches Kritik. Ihn reizt nicht der logische Widerspruch oder der moralische Fehler, sondern die Geschmacklosigkeit zur Kritik, für sie hat er eine krankhaft scharfe Empfindung. Und zwar war die Kunst, an der sich sein Empfinden und damit auch sein Urteil bildete, die Musik. Auch darin zeigt sich die Wende der Zeiten. Fichte, Schelling und Hegel sprachen ihr letztes Wort in Versen aus, auch Nietzsche war Dichter, aber vor allen Dingen war er Musiker. Ein feines musikalisches Verständnis ist ein Grundzug, der ihn durch alle Phasen seiner Entwicklung begleitet hat. Auch darin war er ein Jünger Schopenhauers. Die Musik ist die Form, in der der Wille sich allein aussprechen kann, „ein Telephon aus dem Jenseits". Wille und Widerwille tritt nur als Empfindung ins Bewußtsein und kann sich nur durch den wortlosen Ton aussprechen. Dieser musikalischen Ausdrucksform entspricht der Wille, der sich in ihr äußert. Er zeigt sich in Nietzsches individuellem Temperament. Auch sein persönlicher Wille ist instinktartig, grundlos, launenhaft übertrieben, Zustimmung wird schnell zur Begeisterung und zum Rausch, die Abneigung zum Widerwillen und zum Ekel. Die Empfindung für das Schöne und Häßliche ist von krankhafter Schärfe und spricht sich in gereizten Übertreibungen aus. Weil er von ästhetischen Eindrücken abhängt, so ist er empfindlich. Jede Geschmacklosigkeit reizt ihn, jede Stilwidrigkeit verletzt ihn. Er empfindet den Wert der Kultur an ihrem Stil. Kultur ist Stil, nur nach dem Stil werden die Völker, die Kulturen, die Literatur beurteilt. Wie sein Meister Schopenhauer hat Nietzsche ein feines, sicheres und instinktives Sprachgefühl. Er selbst ist ein Meister des Stils. Aber sein Stil ist nicht wie der Luthers und Bismarcks gewachsen und also natürlich, er ist ja nicht entstanden aus dem lebendigen Wort oder aus dem Gespräch, sondern aus einsamem Lesen und Denken. „An einer Seite Prosa zu meißeln wie an einer Statue" schien ihm vorbildlich. Darum ist die Sprache nicht volkstümlich, dazu stand er dem Volke zu fern, dem Gelehrten steht

für ihn der Bauerntölpel gegenüber.[7]) Der Reiz seines Stiles ist nicht das anschauliche Bild, sondern die zugespitzte Formel. Er schulte sich an den französischen Aphoristikern, besonders an Pascal. Seine Sprache glänzt deswegen nicht wie eine leuchtende Fläche, sondern glitzert wie geschliffenes Kristall. Je mehr ihm sein Leiden die Arbeit erschwert, desto mehr zersplittert sich seine Schriftstellerei in Aphorismen, desto künstlicher wurde der Stil. Die Nachahmung der volkstümlichen Sprache Luthers wurde immer mehr zu einem geschraubten, künstlichen Kanzelpathos, in das er sich gewaltsam hinaufsteigerte; wie jedes Pathos ein krampfhafter Versuch ist, die Kluft zwischen dem Wort und dem tatsächlichen inneren Besitz zu überschreien. Er steigerte sich im Zarathustra in ein monotones ermüdendes Pathos hinein und setzte seiner Länge eine Elle hinzu, indem er auf Stelzen ging.

Eben weil Nietzsche die Form und den Stil über alles schätzte, so stieß er sich an der Formlosigkeit der Deutschen. Dies ist der Grund seiner gereizten Kritik am deutschen Volke. Anfänglich zeigte er noch Verständnis für den Idealismus, den Befreiungskampf, die Burschenschaft, ja selbst für Luther.[8]) Aber mit dem Pessimismus wuchs auch der Widerwille gegen die deutsche Art, und er äußerte ihn noch gereizter als Schopenhauer und Hölderlin. Er sah im Deutschtum nur noch eine Gefahr für die Kultur, wie er sie verstand. Diese Gefahr schien ihm durch die Reichsgründung nur noch vertieft. Das Deutsche Reich ist gegründet auf Kosten der deutschen Kultur. Getrennt vom Deutschen Reiche wie er war, unter dem Einfluß Jakob Burckhardts, der durch seine pessimistische Überzeugung: „Die Macht an sich ist böse," in eine mißtrauische Abneigung gerade gegen die Macht des Deutschen Reiches hineingeriet, steigerte sich auch Nietzsche in eine immer leidenschaftlichere Abneigung gegen das Deutsche Reich und „die reichsfromme Denkungsart hinein".[9]) Er witterte „das tiefe eisige Mißtrauen, das der Deutsche erregt, sobald er zur Macht kommt, auch jetzt wieder".[10]) Trotz des Versuches, die Bibelsprache Luthers nachzuahmen, war der ihm doch nur ein grober Rüpel. Er verstand die deutsche von innen heraus sich bildende Formgebung nicht, wie ja seine eigene Sprache nicht gewachsen, sondern gemeißelt war. Er stellte die Oberflächenkultur der Romanen höher, hatte eine

ausgesprochene Vorliebe für die französische Kultur und Literatur und fühlte sich heimisch in der italienischen Renaissance. „Ich fühle mich im heutigen Europa nur den geistigsten Franzosen und Russen verwandt und ganz und gar nicht meinen gebildeten Landsleuten, die alle Dinge nach dem Prinzip „Deutschland, Deutschland über alles" beurteilen," schrieb er an Malwida von Meysenbug noch am 12. Mai 1887. Die klassischen deutschen Historiker Ranke, Treitschke, Sybel verwarf er mit verächtlichen Urteilen, dagegen Jakob Burckhardt und Hippolyte Taine hielt er „einstweilen für seine einzigen Leser".[11]) Über den Brand des Louvre vergoß er mit Jakob Burckhardt zusammen Tränen. „Als ich von dem Pariser Brande vernahm, so war ich für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Tränen und Zweifeln: die ganze wissenschaftliche und philosophisch-künstlerische Existenz erschien mir als eine Absurdität, wenn ein einzelner Tag die herrlichsten Kunstwerke, ja ganze Perioden der Kunst austilgen konnte; ich klammerte mich mit ernster Überzeugung an den metaphysischen Wert der Kunst, die der armen Menschen wegen nicht da sein konnte, sondern höhere Missionen zu erfüllen hat."[12]) Während er in seiner Erstlingsschrift Strauß noch verhöhnte, daß er der deutsche Voltaire sein wolle, erkor er später denselben Voltaire zu seinem Heiligen, ihn, mit dessen Bekämpfung durch Lessing die deutsche Bildung sich von der französischen Bevormundung losriß und sich dem Idealismus zuwandte. Als Typus des Übermenschen verehrte er Napoleon, ihn, mit dessen Niederwerfung der deutsche Idealismus seine geschichtliche Leistung vollbracht hatte — ein Zeichen, in welche Richtung die Epoche, welche Nietzsche einleitete, das deutsche Volk führte. Es war nur folgerichtig, daß dieser Prophet einer neuen Kultur einen instinktiven Widerwillen wie gegen Luther und den Protestantismus, so gegen Bismarck und das Reich empfand, eine Abneigung, die sich immer hemmungsloser äußerte und von der eifersüchtigen Eitelkeit nicht frei war, selbst der wahre Genius der Deutschen an Stelle dieser Großen zu sein. Ein Beweis dafür, wie gründlich das Mißverständnis ist, die Politik Bismarcks mit Nietzsches Willen zur Macht in Zusammenhang zu bringen. Beide Tendenzen traten in schroffen Gegensatz zueinander. Nietzsches Widerwille gegen das Deutschtum steigerte sich mit dem Antichristentum. Ein ischari-

otischer Zug trat immer schärfer in seinem Gesicht hervor. Auch Luther, Stein, Goethe, Bismarck haben das deutsche Volk in ihrem Urteil wahrlich nicht geschont, aber wie sehr unterschied sich das Urteil dieser großen Deutschen, indem man durch allen Zorn die Liebe hört, von der kalten Verachtung, mit der Nietzsche die Deutschen überschüttete. Für alles, was dem deutschen Volk bis heute seine bittersten Feinde vorgeworfen haben, könnten sie sich auf Nietzsche berufen. In seinem Antichristentum und seinem Deutschenhaß ist er ein Nachfolger Heines und mit dem jungen Deutschland nahe verwandt.

Auch gegen die Angelsachsen hatte er eine Abneigung. Das lag nicht etwa am englischen Positivismus. Er hatte sich ihm ja eine Zeitlang angeschlossen und ihn so wenig wie den Pessimismus abgestoßen, sondern als überwundenes Element in sich behalten. Was ihn gegen die Angelsachsen einnahm, war derselbe Grundzug, der ihn gegen die Deutschen aufbrachte, die innere Verwandtschaft der beiden Kulturen. Er hat mit dem Scharfblick des Feindes viel Richtiges gesehen: den Handelsgeist, die Herrschaft der wirtschaftlichen Interessen, die Moral der Nützlichkeit. Aber es war auch der Protestantismus, der Kalvinismus, die Herrschaft der Sitte und der Kirche im öffentlichen Leben, der nüchterne Realismus, der Humor, der Optimismus, der Tatendrang der Angelsachsen, der ihm unsympathisch war. Es war der Gegensatz der Angelsächsischen Geistesart und Kultur, gegen den Geist und die Kultur, die von Asien aus über Rußland nach Deutschland gedrungen war. Ein barometrisches Minimum lag über Indien und rückte von da aus langsam über Rußland nach Europa vor. In dieser Luft des pessimistischen Buddhismus fühlte Nietzsche sich wohl. Er rühmte sich „wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge geblickt zu haben".[13]) Er fühlte slawisches Blut in seinen Adern, und als echter Deutscher war er stolz auf diesen Tropfen fremden Blutes. Er bildete sich ein, vom polnischen Adel abzustammen. „Betrachten Sie meinen Namen: meine Vorfahren waren polnische Edelleute, noch die Mutter meines Großvaters war Polin. Nun, ich mache mir aus meinem Halbdeutschtum eine Tugend zurecht und nehme in Anspruch, mehr von der Kunst der Sprache zu verstehen, als es Deutschen möglich ist."[14]) Aus der russischen Literatur sog er eine instinktive Sympathie ein,

für „Rußland, die einzige Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die etwas noch versprechen kann, — Rußland, der Gegensatzbegriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des Deutschen Reiches in einen kritischen Zustand eingetreten ist . . .“ Ein slawischer Zug ist schon die Vorliebe für die romanische Kultur. Aus ihr erklärt sich auch die Begeisterung für Napoleon. Der gilt ihm als Typus der Hybris, der Freiheit von aller Moral, als Verwirklichung des Übermenschen. „Wie ein letzter Fingerzeig zum anderen Wege erschien Napoleon jener einzelnste und spätestgeborene Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich — man überlege wohl, was es für ein Problem ist: Napoleon diese Synthesis von Unmensch und Übermensch.“ Auch in Nietzsches Temperament zeigt sich ein slawischer Zug, genährt durch den russischen Roman, das psychologische Grübeln, das Wühlen in krankhaft verbildeten Regungen des Unbewußten, eine finstere Mystik, eine brütende Tatenlosigkeit, die plötzlich und unvermittelt in revolutionären Untaten ausbricht, auch wenn sie sich nur in Worten entlädt. Der asiatische Zug verrät sich auch in einer seltsamen Vorliebe für den Islam. „Wenn der Islam das Christentum verachtet, so hat er tausendmal Recht dazu, der Islam hat Männer zur Voraussetzung.“[15])

Wenn er diese vermeintliche Verwandtschaft mit der Geistesart, die er für asiatische Kultur hielt, aus einer slawischen Ahnenreihe ableitete, so lag darin zu gleicher Zeit ein Glaube an den Einfluß der Züchtung. Er wandte die Regel, daß der große Mensch, der Erbe einer langen Vergangenheit, ein Ende ist, auf sich selbst an. Da er sein eigenes Wirken als eine weltgeschichtliche Epoche ansah und sich vermaß, „für Jahrtausende recht zu behalten“,[16]) so spielte er mit dem Gedanken, der Erbe von Jahrtausenden zu sein; darum legte er auch Wert darauf, aus einer Pfarrerfamilie zu stammen, denn damit schien ihm das Christentum als ein überwundener, durchlebter Standpunkt in seiner Vergangenheit zu liegen.

Denn er selbst faßte seine eigene Entwicklung als eine beständige Überwindung auf. Insofern teilte er den Entwicklungsgedanken der Hegelianer, als er die Epochen seiner inneren Geschichte als lauter überwundene Standpunkte hinter und unter sich sah. Was er

überwinden wollte, das mußte er durchgemacht haben, und was er durchgemacht hatte, das stieß er ab. Seine Schriften sind Zeugnisse seiner persönlichen Entwicklung wie abgestreifte Schlangenhäute, abgeworfene Hirschgeweihe. Seine Entwicklung ist kein zunehmendes Wachstum, sie verläuft nicht organisch, sondern vulkanisch in lauter Krisen, Kämpfen und Krämpfen, wie der Antrieb eines Motors, der in lauter kleinen Explosionen verläuft. Dabei ist er leidenschaftlich, hemmungslos, maßlos im Anschluß und Gegensatz. „Glut wird alles, was ich fasse, Kohle alles, was ich lasse". Er entwickelt sich in beständigen Gegensätzen; er verbrennt, was er angebetet hat, und betet an, was er verbrannt hat. Er berauscht sich und ist ernüchtert bis zum Ekel. Sein Zorn ist immer eine Enttäuschung, eine Ernüchterung von einem Ideal. Die Gewaltsamkeit und Leidenschaft, mit der er von sich stößt, was er früher hastig eingesogen hatte, erklärt sich daraus, daß er bei dem vorausgehenden Rausch ein heimliches, uneingestandenes Bedenken gewaltsam unterdrückt hatte. Jede Phase seiner Entwicklung war nach seinem eigenen Urteil ein „langwieriger Versuch der Anpassung an ein falsches Milieu"[17]). Dieses Umschlagen seiner Stimmung begründet und unterhält er dann nachträglich dadurch, daß er ohne jede Rücksicht auf die Wahrheit und Wirklichkeit ein phantastisch idealisiertes oder entstelltes Bild seiner Freunde oder Feinde malt und damit seine Empfindung nährt. So erging es nacheinander Strauß, Schopenhauer und Wagner, Luther, Paulus und den Päpsten der Renaissance. Immer wieder erscheint ihm alles, was jetzt seinen Geist erfüllt, als Vordergrund, als Maske, die abgeworfen werden muß, um niemals das wahre Gesicht, die letzte Wirklichkeit, sondern immer nur eine neue Maske zu enthüllen. Er sucht hinter all diesen Masken sich selbst. „Ich lechze nach mir," und er kann doch niemals zu sich selber kommen. Er sieht sich selbst in die Dinge hinein, spiegelt sich in ihnen, nie verliert oder vergißt er sich selbst über der Sache: Er selbst ist der Übermensch, er selbst Zarathustra, er selbst der Antichrist. Ein maßloses, krankhaft übersteigertes Selbstbewußtsein bildet sich aus. Er nimmt sich nicht nur ernst, sondern wichtig und staunt seinen eigenen Genius an. „Mihi ipsi scripsi." Schließlich hat seine ganze Schriftstellerei nur den Sinn einer Selbstdarstellung, wie sein Freund Rohde es aus-

sprach. „Es ist gar keine Sache, es ist eine Persönlichkeit." Den letzten Hintergrund, — der hinter all den verschwindenden Vordergründen und abgelegten Masken ruht, hat er selber ausgesprochen. „Ohne ein Ziel, welches ich nicht für unaussprechlich wichtig hielte, würde ich mich nicht oben im Licht und über den schwarzen Fluten gehalten haben. Dies ist eigentlich meine einzige Entschuldigung für diese Art von Literatur, wie ich sie seit 1876 mache."[18])

In diesem Worte sprach er zugleich aus, daß er sich bewußt war, seit dem Jahre 1876 eine neue Bahn eingeschlagen zu haben, die ihn zu seinem letzten Ziele führen sollte. Schon im Ansatz seines Denkens, in dem Atheismus Schopenhauers und zugleich in dem Klassizismus, wie er ihn von Burckhardt übernommen hatte, lag die Wendung zum Antichristentum. Schon vor Nietzsche hatte sich der Pessimismus zu einem Zweifel an aller Moral entwickelt. Indem Nietzsche zugleich den heidnischen Zug im Griechentum hervorhob und damit den Hellenismus aus einer Vorstufe des Christentums vielmehr zum Antichristentum entwickelte, verstärkte er den Gegensatz zur humanen Moral. Damit wuchs sich seine Philosophie zu einer Kritik aller Moral aus und bekam nach seinem eigenen Bewußtsein ihre besondere Bedeutung. Er empfand die Moralkritik als seine eigentliche Aufgabe und den Immoralismus als sein Prinzip. „Ein Sollen gibt es nicht mehr; die Moral, insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsweise ebenso vernichtet wie die Religion."[19]) Der Pessimismus vollendet sich, indem er beginnt, an aller Moral zu zweifeln. Nietzsche selbst betont diesen Weg mit vollem Bewußtsein. „Damals unternahm ich etwas, das nicht jedermanns Sache sein dürfte: ich stieg in die Tiefe, ich bohrte in den Grund, ich begann ein altes Vertrauen zu untersuchen und anzugraben, auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grund zu bauen pflegten, — immer wieder, obwohl jedes Gebäude bisher einstürzte: ich begann unser Vertrauen zur Moral zu untergraben."[20]) Er wußte, daß er damit die letzte Folgerung aus dem Pessimismus zog. „Vielleicht hat der deutsche Pessimismus seinen letzten Schritt noch zu tun? . . . und wenn dies Buch bis in die Moral hinein, bis über das Vertrauen zur Moral hinweg pessimistisch ist — sollte es nicht grade dadurch ein deutsches Buch sein?"[21]) Er sah in

der Moral den letzten Rest des Idealismus und war sich bewußt, mit dieser Kritik die Grundlagen der idealistischen Weltanschauung in Frage zu stellen. Denn das war ja ihr Grundfehler, daß sie auf die Moral gegründet war. Er stellte sich damit mit Bewußtsein in Gegensatz zu Kant. „Dazu eben hatte er seine Kritik der reinen Vernunft nötig; anders ausgedrückt: Er hätte sie nicht nötig gehabt, wenn ihm nicht eins wichtiger als alles gewesen wäre, das moralische Reich unangreifbar, lieber noch ungreifbar für die Vernunft zu machen." Er sah in diesem Rückzug in ein logisches und moralisches Jenseits eine Flucht vor dem Pessimismus, der bei jeder rein diesseitigen Weltanschauung unvermeidlich ist. „Angesichts der gründlichen Unmoralität von Natur und Geschichte war Kant wie jeder gute Deutsche von alters her Pessimist. Er glaubte an die Moral, nicht weil sie durch Natur und Geschichte bewiesen wird, sondern trotzdem, daß ihr durch Natur und Geschichte beständig widersprochen wird."[22]) Das bedeutet, eine nicht auf ein Jenseits, sondern auf Natur und Geschichte begründete Weltanschauung muß notwendig pessimistisch und damit immoralistisch sein.

Nietzsche erkannte also klar, daß das tiefste Motiv des Idealismus ein moralisches war.[23]) So vollendete sich in Nietzsches Moralkritik die Auflösung des Idealismus, denn indem die Moral als seine Grundlage erkannt und zerstört war, war er selbst aufgelöst. Der Bruch mit der Moral war der eigentlich revolutionäre Akt. Damit wandte sich Nietzsche dem Positivismus zu. Noch einmal wird deutlich, daß durch die Abwendung vom Idealismus das deutsche Denken in den Positivismus hineintrieb. Wenn er sich damit zu gleicher Zeit auch von Schopenhauer abwandte, so verwarf er doch den Pessimismus nicht, denn dieser war ja die Grundlage seiner Moralkritik. Er bekennt selbst: „In der Verehrung für Schopenhauer „war ich für meine eigene Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin. D. h. ebensosehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus."[24]) Überwunden hat Nietzsche den Pessimismus nur, indem er ihn vertieft hat. Er ließ ihn nicht hinter sich, sondern unter sich, als die latente Grundlage seiner Stimmung. Der neue Pessimismus ist völlig frei von persönlich verbitternden Erlebnissen. Erst wenn dieses individuelle Element

ausgeschieden ist, ist der Pessimismus vollendet und echt. Ein Leidender hat auf Pessimismus noch kein Recht. Zum Optimismus also hat Nietzsche sich nicht zurückgewendet. Aller Eudämonismus ist beiseite geschoben. Er sucht nicht sein Glück, sondern sein Werk,[25]) seine Aufgabe, die sein Schicksal ist: der antike amor fati tritt an die Stelle aller Sehnsucht nach Glück. „Ich nahm Partei gegen mich und für alles, was gerade mir weh tat und hart fiel: — so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist und auch, wie mir heute scheinen will, der Weg zu mir selbst, zu meiner Aufgabe."[26]) Er führte einen „langen Krieg gegen den Pessimismus der Lebensmüdigkeit",[27]) in dem er seine Aufgabe fand. Zu dieser Aufgabe gehört ein Kampf, und dieser Wille nicht zum Glück, sondern zum Kampf, ist der neue Pessimismus, „der Stolz, der Mut, das Verlangen nach einem großen Feinde". Auch durch diese neue Wendung seines Denkens hindurch blieben die Griechen seine Vorbilder, der antike amor fati sein Ideal. Aber jetzt tritt an die Stelle der Dichter ein Philosoph, Sokrates, denn nun verwirft Nietzsche den Primat des Willens, den er von Schopenhauer übernommen hatte, und wendet sich dem Kultus des Verstandes, der Kälte des Erkennens zu. An die Stelle der Kunst tritt die Wissenschaft, seine Helden werden nun Voltaire und Erasmus. Lessing und Luther sind nur Deutsche.

Der äußere Anlaß des Umschwungs war Wagners angebliche Wendung zum Christentum im Parsifal. Diese „Bekehrung" galt Nietzsche als ein Beweis dafür, daß die Romantik ein Irrweg war. Endigte sie mit der Anbetung des Gekreuzigten, so zeigte sich darin, daß sie in ihrem innersten Kerne krankhaft war. Indem Nietzsche diesen Schluß zog, wurde offenbar, wie mächtig das Antichristentum ihn beherrschte. Es kam am Gegensatz zu Wagners Christentum zum Vorschein und zur Reife. Indem Nietzsche mit Wagner sich überwarf, trennte er sich von allen seinen bisherigen Freunden. Dieser Bruch wirkte auf die Seinen ähnlich wie der alte und neue Glaube von Strauß auf dessenAnhänger. Er schreckte sie ab. Nietzsche stand allein, und er war stolz darauf, mit dem Antimoralismus etwas Ureigenes, etwas Neues zu vertreten. Er selbst sah in dieser Wendung eine weltgeschichtliche Epoche und staunte sich selbst an als ein Ver-

hängnis zwischen zwei Jahrtausenden. Erst jetzt fühlte er sich als ein Freigeist und schrieb sein Buch für freie Geister. Dabei zeigte sich in der Befangenheit, mit der er seinen ebenbürtigen Freunden gegenübertrat, daß er auch jetzt wieder unter starken Worten einen heimlichen Zweifel gewaltsam unterdrückte. Damit bekam sein Selbstbewußtsein etwas Krampfhaftes, Krankhaftes. Ein unfreier Drang trieb ihn zu einem ihm selbst unbekannten Ziel. Er fühlte sich von einer Aufgabe, einem Schicksal vorwärtsgestoßen und sah in diesem Drang eine Offenbarung, eine allmähliche Enthüllung seines Genius aus dem Unbewußten heraus, ein Versinken aller Vordergründe und ein Fallen der letzten Maske: hinter ihr lag das Nichts, wie es auch Schopenhauers letztes Wort gewesen war. Zunächst erschien ihm als Aufgabe die Überwindung aller Metaphysik, und daher der Positivismus.

Die Welt- und Lebensanschauung kann nun also nicht mehr wie der Idealismus auf Vernunft, auf Ideen und Moral, auf irgend etwas Jenseitiges und Übernatürliches gegründet werden, sondern nur auf Erfahrung, und das hieß in diesem Falle auf naturalistische Psychologie. Psychologie aber gab es für Nietzsche jedenfalls nicht in Deutschland, sondern nur in Frankreich und allenfalls in Rußland. Wir bekommen also eine Psychologie der moralischen Empfindungen, mit realistischer Schärfe beobachtet, in der glänzend geschliffenen Form des Aphorismus. Aber indem sich die moralische Reflexion dem Darwinismus und einer naturalistischen Erklärung aus primitiven Überbleibseln nährt, mehren sich die Trivialitäten, und der sonst so feine Stil bleibt nicht frei von Geschmacklosigkeiten. Die neue Moral erwächst aus einer realistischen Psychologie. In dieser Form kehrt der Pessimismus wieder. Nietzsche entwickelt jetzt wie alle Pessimisten eine Psychologie der Sünde, aber ohne den Begriff der Sünde, denn „die Geschichte der moralischen Empfindungen ist die Geschichte eines Irrtums, des Irrtums von der Verantwortlichkeit: Als welche auf dem Irrtum von der Freiheit des Willens ruht".[28]) Die allen Pessimisten gemeinsame Bekämpfung der Willensfreiheit kehrt wieder: diese Lehre ist keine Erfahrung, sondern ein Wahn, eine Selbsttäuschung; alles ist Natur, Verantwortung gibt es nicht. Die Sünde ist harmlos und unschuldig.

Der Gegensatz von Gut und Böse wird aufgehoben. Nach dem Rezept der Positivisten wird die Moral aus dem Nützlichen abgeleitet. Die Urteile Gut und Böse sind ererbt aus den in vorgeschichtlicher Vergangenheit erlebten Folgen unserer Handlungen. Sie sind Vorurteile, deren Entstehung die Menschheit vergessen hat. Gut ist der, der aus langer Vererbung gewohnheitsmäßig und also leicht das tut, was sich als nützlich bewährt hat. Alle „Tugend" ist eine aus dem Zwang entstandene Sitte, die zum Instinkt geworden ist,[29]) ein zur Gewohnheit gewordener als bewährt empfundener Brauch. Als echter Positivist kennt Nietzsche die Sittlichkeit nur als Sitte, d. h. als Gehorsam gegen einen Brauch. Empfindungen, die scheinbar nicht egoistisch sind, können nicht metaphysisch, transzendent erklärt werden. Sie haben ein unerkanntes und jedenfalls uneingestandenes natürliches Motiv, deswegen ist die Heuchelei, die Lüge, die Maske unvermeidlich. In jeder „guten" Empfindung sind Haß, Rache, Neid, Empfindlichkeit, Schadenfreude, Ehrgeiz, Eitelkeit verborgen, uneingestanden, unbewußt, unterdrückt aber wirksam.

Schon mit diesem Urteil stand er dem Realismus der Reformatoren nahe. Aber die Übereinstimmung ging noch weiter. Mit durchdringendem Scharfblick sieht Nietzsche, daß das Gewissen, das Pflichtbewußtsein wie das Schuldbewußtsein nicht, wie die Idealisten behaupteten, mit der autonomen Vernunft gegeben ist, sondern allein aus dem Gottesbewußtsein als dessen Reflex entsteht. „Fällt aber die Vorstellung Gottes weg, so auch das Gefühl der Sünde als eines Vergehens gegen götiliche Vorschriften, als eines Fleckens an einem Gott geweihten Geschöpfe."[30]) Der Begriff der Sünde ist also eine religiöse Erfindung, in ihm liegt die eigentliche Vergiftung der Menschheit, daher kann die Losung nur lauten: schaffen wir den Begriff der Sünde aus der Welt.[31]) Die eigentliche Sünde ist das Gewissen, und das Bewußtsein des Bösen ist das Böse. In der Befreiung vom Gewissen besteht die Erlösung. Da Nietzsche als echter Positivist die Moral nur als Sitte kennt, das Gesetz nur als Autorität der Tradition, und da er die Freiheit vom Gesetz nicht kennt, sondern nur das idealistische Christentum, so erweckt natürlich die rein gesetzliche und traditionelle Moral den sehr begreiflichen Trieb,

das Gesetz abzuwerfen. Die Befreiung vom Gesetz wird zu einer moralischen Revolution, und doch hat es schon Schiller, indem er sich über den Kantschen Idealismus erhob,[32]) erkannt, daß eben in der Freiheit vom Gesetz der eigentliche Kern des Christentums liegt. „Hält man sich," hatte er an Goethe geschrieben, „an den eigentlichen Charakter des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantschen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will.[33])

Nietzsche kennt die christliche Ethik nur in der Form gesetzlicher Askese und zwar sexueller Askese, denn er denkt, wie Schopenhauer, wenn er vom Trieb spricht, immer nur an den Geschlechtstrieb. Moralische Gefühle kann er sich nur als Überbleibsel unterdrückter sinnlicher Gefühle vorstellen.[34]) Unter Askese versteht er deshalb die widernatürliche Unterdrückung des Geschlechtstriebes. Er sagt sehr fein: „Der Geist ist das, was uns mit der Natur verbindet, nicht das, was uns von ihr abscheidet."[35]) Aber indem er diese Erkenntnis völlig monistisch deutet, den Geist mit der Natur identifiziert, sieht er in der Askese nicht den Aufstieg zur Geistigkeit, sondern den Abweg zur Unnatur, zu einem unmöglichen und darum unsittlichen Ideal. Daher bekommen wir schon hier eine Kritik der Ehe, die sich nicht von der von Engels oder Ibsen unterscheidet. Die Ehe soll auf dem täuschenden Glauben beruhen, daß die Leidenschaft der Dauer fähig und daß das Gegenteil dieser Illusion die Regel sei. Darum wird die Ehe zu einer Last.[36]) In diesem entscheidenden Punkte, im Kampfe gegen das christliche Eheideal ist er mit seinen sozialistischen Feinden einig. Die Liebe kennt er nur in der griechischen Form des Eros, in der jüdischen der Wohltätigkeit, in der indischen des Mitleids, in der russischen der passiven Geduld; die christliche Liebe hat er nie gekannt. Er kennt die christliche Ethik nur in der negativen Form des Verbotes der Lust. In dieser Form werden im Christentum die sittlichen Anforderungen überspannt, damit der Mensch ihnen nicht genügen kann, sagt Nietzsche wieder wie Luther. Er soll nicht besser werden, sondern er soll sich möglichst sündhaft fühlen.[37]) Denn dieses Sündengefühl ist die Erlösungsbedürftigkeit. Es muß also künstlich erzeugt werden. So ist das Christentum in höchstem

Maße, was schließlich jede Religion ist, — ein Produkt der Angst.[38]) Es soll das Herz erleichtern, darum muß zuerst das Herz beschwert werden.[39]) Entspannt sich das Sündenbewußtsein durch eine natürliche Reaktion, so wird dies als eine übernatürliche Erlösung gedeutet.[40]) Die Religion ist deshalb ein Betäubungsmittel, ein Narkotikum, sagt Nietzsche, ganz wie Marx und die Sozialisten. Jeder Kultus ist entstanden aus dem Wunsch, die Willkür der Natur in den Dienst des menschlichen Vorteils zu zwingen.[41]) Der Einfluß von Feuerbach ist klar. Religiöse Ideen kennt Nietzsche als Nachfahr des Idealismus nur in der Form egoistischer Wünsche, theologische Urteile nur in der Form von Postulaten.[42])

Es ist nur folgerichtig, daß er den Idealismus um so schroffer verwirft. Er erkennt an, daß er die Form der ehemaligen deutschen Bildung war, durch welche „die Deutschen den anderen Völkern Europas anfingen interessant zu werden". Es war eine Bildung, „die sie jetzt nicht mehr besitzen, ja die sie mit einem blinden Eifer abgeschüttelt haben, wie als ob sie eine Krankheit gewesen sei: und doch wußten sie nichts Besseres dagegen einzutauschen als den politischen und nationalen Wahnsinn." Damit soll die Wendung vom Idealismus zum Zeitalter Bismarcks charakterisiert sein. Aber so schroff Nietzsche diese Wendung verwirft, so wenig nimmt er sich des ehemaligen Idealismus an. Er beurteilt ihn verächtlich. Er findet, „daß jene deutsche Bildung die Europäer genarrt hat, und daß sie eines solchen Interesses nicht wert war". Was Schiller, Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling und ihren Anhängern gemeinsam ist, und was uns heute, meint Nietzsche, bald so unausstehlich, bald so bemitleidenswert erscheint, das ist „einmal die Sucht, um jeden Preis moralisch erregt zu erscheinen; sodann das Verlangen nach glänzenden, knochenlosen Allgemeinheiten, nebst der Absicht auf ein Schöner-sehen-wollen in bezug auf alles — leider schön nach einem schlechten verschwommenen Geschmack, der sich nichtsdestoweniger griechischer Abkunft rühmte." Das soll eine Charakteristik des deutschen Idealismus nach seinen drei Seiten hin, als ethische, logische und ästhetische Weltanschauung sein; gewiß eine radikale Absage. Nietzsche spricht das dann auch ausdrücklich aus, indem er fortfährt: „Es ist ein weicher, gutartiger, silbern

glitzernder Idealismus." So schrieb er schon im Jahre 1880, schon damals stand er im vollsten Gegensatz zum Idealismus und zum idealistischen Christentum.[43])

Der Positivismus war für Nietzsche nicht nur eine Phase, die spurlos vorübergegangen ist. Er hat sie hinter sich gelassen, aber er ist nicht umgekehrt. Das bleibende Ergebnis war die Kritik der Moral. Der Ertrag war zunächst negativ. Aber Nietzsche blieb nicht bei der Kritik aller bisherigen Ethik stehen. Der Immoralismus sollte nicht alle Moral aufheben, vielmehr sollte an die Stelle aller bisherigen Moral, die vom Standpunkt dieses Angriffs aus wie eine einheitliche Front erschien, also an Stelle der Humanitätsethik, der Verschmelzung von christlicher und antiker Moral — an deren Stelle sollte eine neue Ethik treten. Schon in der Erstlingsschrift Nietzsches gegen Strauß zeigt es sich, daß Nietzsche im Darwinismus die Quelle einer neuen Ethik sah. Die Anknüpfung an die Idee des Kampfes ums Dasein führte ihn auch über Schopenhauer, von dem er sich schon innerlich getrennt hatte, positiv hinaus, denn an die Stelle des Willens zum Leben, und d. h. des Geschlechtstriebes tritt bei Nietzsche der Wille zur Macht. Wie für Schopenhauer jeder Wille ein verschleierter Geschlechtstrieb ist, so ist für Nietzsche der Kern alles Willens der Wille zur Macht. Er beherrscht die Natur, er beherrscht auch die Gesellschaft und die Geschichte. Er ist der Trieb, der alles Leben zu einem Kampf ums Dasein macht. Die Macht an sich ist der höchste Wert. An die Stelle des Verlangens nach Sinnenglück tritt das Streben nach Macht. Damit ist die Romantik in einem harten Realismus überwunden. Der Gegensatz von Gut und Böse wird ersetzt durch die Steigerung von Schwach und Stark, Krank und Gesund. Macht ist Recht. Das Schwache und Kranke soll nicht erhalten, sondern unterdrückt werden, das Schopenhauersche Mitleid gilt nun als Schwäche. Die Natur kennt nur den Willen zum Leben und zur Macht und nicht die Aufopferung und Selbstverleugnung. Die gesunde Form des natürlichen Triebes ist rücksichtslose Selbstbehauptung. An ihr findet Nietzsche auch ein ästhetisches Wohlgefallen. Das Raubtier ist schöner als das Haustier, mit der Macht ist im Kampf ums Dasein auch die List berechtigt, „auch der Löwe ist eine Katze".

Der Einfluß der Antike kehrt auch in dieser neuen Moral wieder. Von Anfang an hatte Nietzsche von Schopenhauer den romantischen Herrenkultus übernommen. Er ist der positive Sinn der Geschichte. Das unbewußte Ziel der Natur ist der Genius, aber der Wille der Natur ist dumm, sie erreicht ihr Ziel nur selten und zufällig, darum ist es die Aufgabe der Menschheit, den Genius zu erzeugen, die Bedingungen für sein Auftreten und für seine Wirksamkeit herzustellen, ihn zu verstehen, zu verehren und ihm zu dienen, das Geniale in sich selbst und in anderen zu pflegen; denn der Genius kann verlangen, daß die Masse ihm dient. Diese Lebensanschauung ist aristokratisch. Mit hochmütiger Verachtung sieht Nietzsche auf die Massen herab. „Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: Einmal als verschwimmende Kopie der großen Männer auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Großen, und endlich als Werkzeug der Großen."[44]) Nietzsche sieht im vollendeten Gegensatz zum Sozialismus eine Zeit kommen, „in welcher man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die Einzelnen," d. h. die Genies. „Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren."[45])

Dieser romantische Herrenkultus war der Ansatz zur Idee des Übermenschen. Bei der Ausbildung dieser Idee haben wiederum antike Motive mitgewirkt. Man erkennt sie deutlich in Burckhardts Schilderung des griechischen Heros. „Der Heros ist keineswegs ein Ideal der Menschheit. All sein Tun und seine Leidenschaften gehen bis an die äußersten Grenzen. Seine Idealität liegt in seiner schönen und frischen Erscheinung. Dagegen ist er nicht heimgesucht mit Edelmut, sogenannter Würde oder moralischer Vollkommenheit. Er stellt die völlig ungebrochene und naive Selbstsucht der menschlichen Natur dar, so unbußfertig als möglich, aber groß und wohlwollend ... an seiner idealen Erscheinung benehmen auch Missetaten dem herrischen Menschen nichts."[46]) Es ist deutlich, daß dieser Heros das Modell für Nietzsches Übermenschen ist, und es zeigt sich damit, daß die

Antike die Grundlage von Nietzsches Denken geblieben ist. Aber dieser Heros ist nicht mehr der Künstler wie in der Romantik, sondern der Gewaltmensch. Wegen dieser Schätzung der Macht stellt Nietzsche jetzt die Römer über die Griechen: das imperium Romanum ist das größte Kunstwerk, das die Welt sah. Indem es als Kunstwerk angesehen wird, erhält sich auch in diesem Kultus der Macht der ästhetische Maßstab, und zugleich verrät sich der Einfluß Burckhardts, denn dessen Kultur der Renaissance beginnt mit „dem Staat als Kunstwerk". Aber daneben zeigt sich deutlich der Einfluß von Dostojewskij. Man muß seine Worte aus dem Roman Raskolnikow (Schuld und Sühne) anhören, um den Zusammenhang zu erkennen. „Die ungeheure Masse von Menschen, von Material ist nur deswegen in der Welt, um endlich infolge gewisser Kräfte mit Hilfe eines bis jetzt unentdeckten Vorgangs und vermittelst unaufhörlicher Kreuzung in den Geburten endlich aus Tausenden einen Einzigen in etwas unabhängigen Menschen zu erzeugen. Mit noch größerer Unabhängigkeit wird ein Sterblicher vielleicht aus Zehntausenden — ich spreche nur vergleichsweise — erzeugt, und mit noch höherer ein solcher aus hunderttausenden. Geniale Menschen entstehen aus Millionen, erhabene Genies, die Vollkommenen der Menschheit vielleicht aus dem Zusammenfluß vieler tausend Millionen auf der Erde." Über den Grund der Verirrungen Raskolnikows sagt Dostojewskij: „Es lag hier eine ganz besondere Theorie vor, — eine Theorie für sich — nach welcher die Menschheit sich in Material und in wirkliche Menschen teilt, das heißt in solche, für welche nach ihrer eigenen hohen Stellung kein Gesetz geschrieben ist, die vielmehr den andern selbst Gesetze geben, dem Material nämlich, der großen Masse. Es läßt sich nichts dazu sagen, une theorie comme une autre. Napoleon hat ihn außerordentlich angezogen; das heißt, es zog ihn hierbei die Tatsache, daß sehr viele geniale Menschen ein einzelnes Übel für nichts erachten, sondern über dasselbe hinwegschreiten, ohne sich zu bedenken." Alle besonderen Züge des Übermenschen von Nietzsche finden sich in diesen Worten.[47]) Die Anknüpfung an den Darwinismus, die Herrenmoral, der Napoleonkultus. Die Idee des Übermenschen, so wie Nietzsche sie vertreten hat, stammt im wesentlichen von Dostojewskij. Bei Nietzsche schwankt sie zwischen der eines Typus, der sich immer wieder in

einzelnen Gewaltmenschen verwirklicht, die vorzubereiten, zu erzeugen und zu verehren die Aufgabe der Masse ist, — und auf der anderen Seite der Idee einer höheren Art Mensch, die sich aus der Menschheit in ähnlicher Weise entwickeln soll wie diese aus der Tierwelt. Diese Unklarheit läßt sich aus Nietzsches Gedankenkreis nicht ausschalten. Es entspricht auch dem Anschauungskreis Dostojewskijs, wenn Nietzsche, wie schon Stirner, mit der Herrenverehrung den Kultus des Verbrechertums verbindet. „Der Verbrechertypus, das ist der Typus des starken Menschen, unter ungünstigen Bedingungen ein krank gemachter starker Mensch."[48]) Auch dieses Urteil erklärt sich daraus, daß Nietzsche das Verbrechertum selbstverständlich nur literarisch gekannt hat, unter Glas und Rahmen, nämlich aus Dostojewskijs Memoiren. Dostojewskij selbst hat die krankhafte Entartung des Verbrechertums wohl erkannt. Nietzsche dagegen zieht aus dieser Darstellung den Schluß, „die Verbrecher, mit denen Dostojewskij zusammen im Zuchthause lebte, waren samt und sonders ungebrochene Naturen, — sind sie nicht hundertmal mehr wert als ein ‚gebrochener' Christ?"[49]) Im übrigen ist die Moral des Herrenmenschen aristokratisch und individualistisch, sie bildet den Gegensatz zum Sozialismus, der nach Nietzsches Meinung christlichen Ursprungs ist. Er ist nicht schöpferisch, sondern zerstörend, hindert das Aufkommen großer Menschen und Werte, ist eine Reaktion gegen die Philosophie und Politik des kaufmännischen Geistes, der die angelsächsischen Völker beherrscht. Er hält alle höhere Bildung auf, indem er die Unlust zur körperlichen Arbeit steigert, die doch wie die antike Sklavenarbeit die unentbehrliche Grundlage aller höheren Kultur ist.[50]) So urteilte Nietzsche ganz wie sein Gegner Treitschke. Die Spannung zwischen beiden, die sich in Treitschkes Briefwechsel mit Overbeck ausspricht, war gerade darum nicht zu lösen, weil beide auf dem Boden der Antike einander gegenüberstanden.

Der Gegensatz zwischen beiden zeigt sich im Staatsbegriff, denn die Abwendung vom Idealismus spricht sich in besonders charakteristischer Weise in der Schärfe aus, mit der Nietzsche den Hegelschen Staatsbegriff verwarf.[51]) Er setzte ihm die Losung entgegen, „so wenig Staat als möglich".[52]) Auch in der pessimistischen Stimmung dem Staat gegenüber war Nietzsche von Burckhardt abhängig. Dessen

scharfes Urteil über die griechische Demokratie ergab sich aus den Erfahrungen, die er mit der schweizerischen demokratischen Verfassung gemacht hatte. Auch Nietzsches Widerwillen gegen den Staat richtete sich zunächst gegen den demokratischen Staat, der im Dienste sozialistischer Ideen stand. Er hat auch hier mit dem Scharfblick des Feindes viel Richtiges gesehen. Er beurteilte den Staat nach seinem Einfluß auf die Kultur. Der demokratische Staat hebt nicht etwa die Masse empor, sondern er drückt das ganze Volk auf das Niveau der Masse herab. Die Sorge für das Wohl der Masse drückt die höher Begabten herunter, der Wohlfahrtsstaat ist kein Kulturstaat mehr. Nietzsche sah die Gesellschaft ähnlich wie Treitschke an. Im Grunde genommen schätzte er nur die geistige, d. h. die literarische und künstlerische Arbeit. Alle körperliche Arbeit hat einen Wert nur als unentbehrlicher Unterbau für die geistige Arbeit, die der Inbegriff aller Kultur, der Zweck der Geschichte ist. Über dem Gerüst, auf dem die körperliche Arbeit getan wird, — im Grunde genommen eine unvermeidliche Sklavenarbeit — erhebt sich die dünne Schicht der geistigen Arbeiter, um derentwillen alle wirtschaftliche Arbeit allein getan werden muß. Insofern konnten auch Nietzsches Anhänger nicht bestreiten, daß er keinen Sinn für Arbeit habe.[53]) Dem Jünger Schopenhauers galt im Grunde genommen alle Arbeit nur als Beschäftigung, als Zeitvertreib. Für die Wirtschaft, und damit für die soziale Frage hatte er kein Verständnis. In dem Ruf der Sozialisten nach Gerechtigkeit hörte er nur die Begehrlichkeit.[54]) Aber die Kultur beruht auf Gewalt und nicht auf Gerechtigkeit. So konnte Nietzsche sagen, denn er dachte ja immer an Burckhardts Bild von der Kultur der Renaissance. Der Grundsatz, den Burckhardt immer wieder wiederholte, trieb Nietzsche zu einer Abneigung, nicht nur gegen den sozialistischen Staat, sondern gegen den Staat überhaupt.

In diesen Urteilen sprach sich seine instinktive Abneigung gegen Bismarck und sein Reich aus. Von Burckhardt hatte er gelernt, daß der griechische Stadtstaat im Gegensatz zur Bildung stand, und im Reiche Bismarcks meinte er zu sehen, daß der Staat die besten Kräfte der wertvollsten Menschen für Politik und Militär verbrauche.[55]) Von dem deutschen Sieg über Frankreich fürchtete er von Anfang an eine Verrohung durch die die deutsche

Kultur dem deutschen Reich geopfert würde. „Die Kultur verdankt den politisch schwachen Zeiten am meisten."[56]) Er schloß aus der griechischen Geschichte, daß, wenn ein Volk nach einer großen Machtstellung strebe, die große Politik und das öffentliche Leben einen großen Teil der besten Kraft der fähigsten Menschen verbrauchte. Das politisch blühende Volk verarmte geistig, der Macht des Staates wird die feinere Kultur geopfert; er dachte dabei an das deutsche Volk und seinen Sieg über Frankreich.[57]) Auch die Erfahrungen des Kulturkampfes verschärften sein Mißtrauen gegen die Machtpolitik Bismarcks.[58]) Er durchschaute die verhängnisvolle Verwirrung, die der Staatsbegriff Hegels im Kulturkampf angerichtet hatte. Er sah, daß die Kämpfe gegen die Kirche sich eine Art Ersatzreligion durch die fanatische Hingabe an den Staat verschafften. Der Staat bekam für die Kulturkämpfer eine religiöse Bedeutung, während umgekehrt durch die religionsfeindliche Haltung der Regierung sich auch eine staatsfeindliche Haltung der kirchlichen Kreise ausbildete. Er sah voraus, daß wenn sich die antikirchliche Tendenz völlig durchsetzte, schließlich auch die Verehrung für den Staat in Gleichgültigkeit gegen ihn umschlagen würde. Die Auflösung der Kirche erschien ihm als Durchgangsstadium für die Auflösung des Staates und dann folgte dem Staate eine neue Organisation der Menschheit. Damit eröffnete Nietzsche denselben Ausblick auf die Zukunft wie die Sozialdemokratie: Nach dem Durchgang durch den absoluten Staat die Auflösung des Staates in der Gesellschaft. Der Gegensatz gegen den idealistischen Staatsbegriff Hegels vollendete sich.

Aber Nietzsche kehrte doch nur zum Staatsbegriff der Aufklärung zurück, denn die nihilistische Perspektive, auf die seine Zukunftsbetrachtungen hinausliefen, war für ihn doch eine Gefahr aller Kultur, die er zu beschwören versuchte. Aus einer Diagnose des europäischen Nihilismus entwickelte er das Rezept, mit dem er die drohende Krankheit bekämpfen wollte.[59]) Auch in dieser Diagnose verrät sich der Einfluß Dostojewskijs. Als tiefsten Grund des Nihilismus erkennt Nietzsche den Atheismus, denn der Atheismus ist die Idealloſigkeit, eben weil der Idealismus nichts weiter ist als ein Rest von Theologie. Das hatten schon Feuerbach, Marx, Engels und Stirner gesagt. Die Welt des Ideals ist im Grunde genommen selbst bei Schopen-

hauer nichts anderes als das christliche Himmelreich, das über die Schlechtigkeit der Welt tröstet. Indem dieser Idealismus als Illusion erkannt wird, entsteht der Pessimismus und aus ihm der Nihilismus. Verneint wird nicht nur das Glück, sondern der Zweck und jeder Sinn der Welt. An die Stelle dieser Hoffnung, die durch den Pessimismus zerstört wurde, treten zunächst allerlei Surrogate. Das sozialistische Ideal, die Hoffnung auf die geschichtliche Zukunft oder auf das Ganze, dem der Einzelne dient, irgendein höherer Sinn, dem das Einzelleben sich opfert. Indem dieser Sinn aufgegeben wird, verschwinden alle Verhüllungen, übrig bleibt nur das Nichts. Der Nihilismus ist das Gorgonenhaupt in dessen völlig leerem und starrem Auge sich das Nichts spiegelt. Bei Schopenhauer steht hinter dem Nichts die Mystik, sein Nichts ist relativ, der Nihilismus sieht das absolute Nichts, die völlige Sinnlosigkeit und Zwecklosigkeit: es gibt kein Wozu. — Der Nihilismus hat auch für Nietzsche wie für Marx und Stirner eine nominalistische Logik zur Voraussetzung. „Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen," sagt die soziale Ethik des Idealismus. „Aber es gibt kein Allgemeines," antwortet die Kritik. Es gibt keine metaphysische Welt. „Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu." Gibt es kein Ganzes, keine Einheit, so gibt es auch keinen Zweck. Zweck, Einheit, Wahrheit, Sein verschwinden. Sie waren zu Vernunftkategorien geworden: das ist der Ursprung des Idealismus. Aber „der Glaube an die Vernunftkategorie ist die Ursache des Nihilismus". Der Nihilismus ist eine Kritik des Kantianismus. Das hatte wörtlich schon Jakobi gesagt.[60]) Ein Versuch, diesen Auflösungsprozeß aufzuhalten ist die Moral. Sie ist ein Rest des Idealismus. „Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest." Indem aber dieser Zweck der Moral durchschaut wird, verschwindet sie, und nun taucht der Nihilismus auf. Er ist gerade die Folge des Moralismus. Indem der moralische Zweck als verkehrt erkannt wird, verliert die Kultur überhaupt jeden Zweck, eben weil man sich gewöhnt hatte, den moralischen Zweck als den einzigen anzusehen. Der Nihilismus ist der vollendete Gegensatz gegen den Idealismus. Indem dieser als völlige Täuschung erkannt wird, indem alle Ideale verschwinden, entsteht der Nihilismus.

Er ist aber nur dann wirklich da, wenn er nicht nur ein Urteil ist, ein Neinsagen, sondern eine Tat, ein Neintun: Wille zur Zerstörung. So sagt Nietzsche ganz wie Marx gegen Feuerbach.[61]) Der Nihilismus glaubt nicht nur nicht, sondern er richtet zugrunde. Er ist eine Massenbewegung, ein Akt der Verzweiflung, weil die alten Ideale verschwunden und neue noch nicht aufgetaucht sind. Diese neuen glaubte Nietzsche geben zu können: das Ideal des Übermenschen, der die Masse beherrscht, denn der Nihilismus stellt sich ein, weil der hohe Typ Mensch fehlt. So schreit er denn nach Napoleon und der Peitsche. Die Revolution endigt mit dem Diktator. Einen positiven Inhalt freilich weiß Nietzsche diesem neuen Lebensideal nicht zu geben. Was soll der Heros, dem die Menschheit vorarbeiten und nachfolgen soll, ihrem Leben für ein Ziel stecken. Die Heldenverehrung ist rein formal und darum nicht imstande, den Nihilismus zu überwinden. Nietzsche denkt an die italienischen Tyrannen, die zugleich Mäzenaten waren, wie sie uns Burckhardts Kultur der Renaissance kennen gelehrt hatte. Dieses Ideal verband sich mit seiner ästhetischen Grundstimmung: Tyrannenherrschaften, in denen alle Künste blühten, das scheint ihm der Idealzustand der Menschheit zu sein. An die Stelle der Liebe tritt die schenkende Tugend, die ihre Überlegenheit über den Beschenkten stolz genießt. Es ist das Glück des Schaffenden, in dem der Wille zur Macht sich befriedigt. Diese Güte ist Herablassung. Aber einen Inhalt hat auch in der Anwendung auf den Einzelnen dieser Wille zur Macht nicht: er bleibt so formal und leer wie der kategorische Imperativ bei Kant.

Immerhin: der neuen Moral wird damit ein geschichtliches Ziel untergeschoben: der europäische Nihilismus muß aufgehoben werden. Da der Idealismus seine Vorstufe ist, so muß mit ihm ebenso wie mit der christlichen Moral aufgeräumt werden. Nietzsche kennt die Moral nur in der Form des Idealismus, und das bedeutet für ihn in der Form der Illusion „das Ideal ist die Feigheit und die Flucht vor der Realität". „Nicht die Wahrheit über den Menschen aushalten zu können, das ist Idealismus."[62]) Der Kampf gegen den Idealismus vollendet sich mit dem Antichristentum, denn Nietzsche kennt nur ein idealistisches Christentum, deswegen kommt der vollkommene

Bruch mit dem Idealismus hemmungslos erst in den letzten Schriften im Antichrist und im Ecce homo zu Wort. Idealismus, Optimismus, Moral, Christentum bilden einen Zusammenhang, dem der Naturalismus, Pessimismus, die Moralkritik, das Antichristentum gegenüberstehen. Der Glaube an die idealistische Moral ist ein Rest des Optimismus: „Der Pessimismus ist Gegensatz aller idealistischen Verlogenheit.“[63]) Ideale sind „eine erlogene Welt“.[64]) Jede Weltanschauung, die den Menschen über die Natur erhebt, auch die christliche, ist nichts weiter als Idealismus, und dieser ist die Voraussetzung aller Moral. In Wirklichkeit ist der Mensch nur Natur. Nietzsche sagt: Leib — „lassen wir die Seele“. Der Monismus vollendet sich, indem er auch die Ethik sich unterwirft. Wille ist nichts als Trieb, der hemmungslos durchgesetzt werden muß. Der Idealismus dagegen sucht moralische Motive, wo es doch nur physiologische gibt.[65]) Der Gegensatz gegen Kant vollendet sich.

Damit vollendet sich auch der Gegensatz gegen die drei Grunddogmen der Aufklärung. Nietzsche hat sie als Grundlage des Idealismus erkannt. Sie ist jetzt erst abschließend überwunden. Es ist der Gottesglaube, die Unsterblichkeitshoffnung, die Willensfreiheit, und mit ihr die Moral. Scheinbar waren diese drei Dogmen längst zerstört. Schopenhauer und Feuerbach hatten den Atheismus verkündet. Aber mit Recht behauptet Nietzsche, daß erst er dem Gottesglauben wirklich ein Ende gemacht habe. Wie eine Neuigkeit verkündigt er sein Evangelium: „Gott ist tot“ — eine Formel, die er von Heine übernommen hat.[66]) Er fragt sich selbst: „Warum heute Atheismus?“ „Der Vater“ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso „der Richter“, „der Belohner“. Ingleichen sein „freier Wille“: er hört nicht — und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? — Dies ist es, was ich als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, — daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.[67])

Der Gottesgedanke ist aber erst dann gründlich überwunden, wenn auch die christliche Moral völlig verworfen ist. Nietzsche hat

erkannt, daß es nicht möglich ist, den christlichen Glauben zu leugnen und die christliche Moral festzuhalten. Erst mit dem Liebesgebot fällt auch der Gottesglaube — sagt er genau wie die Sozialisten. Seine Bedeutung besteht nicht etwa darin, daß er den Kampf gegen den Gottesglauben besonders scharf durchdachte, sondern darin, daß er ihn tief und stark empfand. Er spricht das ergreifend aus: „Excelsior!“ Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr in endlosem Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt.“ In diesen Abschiedsworten an den Gottesglauben spricht sich die ganze Stärke, aber auch die ganze Schwäche des Glaubens aus, den Nietzsche, wenn auch vielleicht nicht gehabt, aber doch gekannt hat, denn dieser Glaube ist nur Gefühl, Quietiv, Beruhigung, aber nicht Motiv, Furcht Gottes, Gehorsam, Dienst Gottes. So wenig er jemals gewußt hat, was christliche Liebe ist, so wenig hat er den christlichen Glauben gekannt. Nietzsche hat den Gott verloren, der um des Menschen willen da ist, und dieser Zersetzungsprozeß ist normal, denn er hat den Gott nicht gekannt, um deswillen der Mensch da ist, den Gott, von dem es im Kleinen Katechismus heißt, daß er mich erlöst hat, nicht damit ich mich geborgen fühle, sondern „auf daß ich sein eigen sei, und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene“. Wer auch Schuld daran sein mag — das wirkliche Christentum hat Nietzsche niemals gekannt und daher mit seiner Kritik ebensowenig getroffen wie Feuerbach.

Mit dem Gottesglauben verschwindet auch der Wahrheitsgedanke. So ist das Ende einer Entwicklung erreicht, die mit dem Beginn der modernen Philosophie angefangen hatte. Denn bei Cartesius war ja der Wahrheitsgedanke im Gottesbegriff begründet. Die Befestigung des Wahrheitsbegriffs und damit der Wissenschaft war das Interesse des Cartesius bei seinem Gottesbeweis. Die Entwicklung, die mit ihm ihren Anfang nahm, hat bei Nietzsche folgerichtig ihr Ende gefunden. Ganz richtig hat er erkannt, daß

der Wahrheitsgedanke religiös ist. Die Wahrheit wird geglaubt. Der Glaube an sie ist der letzte Rest des Glaubens und zugleich die Voraussetzung aller Wissenschaft. Da dieser Glaube aber auf dem Gottesgedanken begründet ist, so ist alle Wissenschaft schließlich religiös begründet, unzweifelhaft eine tiefe Erkenntnis. Der Wille zur Wahrheit ist das letzte noch übriggebliebene Ideal. Aber dieser Wille zerstört seine eigene Grundlage, denn durch ihn, d. h. durch die Wissenschaft ist die Lüge des Glaubens an Gott vernichtet. So hat also der Glaube an Gott sich selbst vernichtet. Das Christentum als Dogma ging zugrunde an seiner Moral, so daß in der religiösen Krisis die christliche Moral allein übrigzubleiben schien. Nun geht auch das Christentum als Moral zugrunde; indem der Wille zur Wahrheit zum Problem und mit dem Verschwinden des Gottesgedankens zur Unmöglichkeit wird, löst sich auch die christliche Moral auf. Der Wille zur Macht ist das einzige noch übriggebliebene Ideal.[68])

Mit dem Wahrheitsbegriff fällt die Pflicht der Wahrhaftigkeit und damit eine Grundlage der herkömmlichen Moral. Für den vollendeten Skeptiker gilt die Losung Dostojewskijs. „Nichts ist wahr — alles ist erlaubt." Es fällt aber auch die Wissenschaft. Da diese mit dem Wahrheitsbegriff schließlich auf dem Gottesglauben begründet ist und also religiöse Motive hat, so ist sie wohl ein tatsächlicher, aber niemals ein wirklich erfolgreicher Gegner der Religion. Dies ist allein die Kunst. Ihr Ideal, das Ideal der Schönheit, bleibt von den drei Idealen des Wahren, Guten und Schönen übrig. Damit bleibt auch die Kunst. Sie ist deswegen ein wirklich erfolgreicher Gegner der Religion, weil sie dem asketischen Ideal, das Nietzsche für den Kern der christlichen Moral hält, grundsätzlich gegenübersteht in viel höherem Grade als die Wissenschaft. Die Lehre Schopenhauers, daß durch die Kunst die sinnliche Begierde aus der Freude an der Schönheit ausgeschaltet wäre, erregt jetzt nur Nietzsches Spott. Vielmehr ist ästhetisches Wohlgefallen „eine transfigurierte Sinnlichkeit".[69]) Der ästhetische Zug ist ein positiver Grundzug bei Nietzsche, den er vom Anfang bis zum Schluß nicht aufgegeben hat. Sein einziger positiver Maßstab ist ästhetisch, aber das Schönheitsideal, das ihm allein geblieben ist, ist klassisch. Die naturalistische Kunst hat es folgerichtig ebenfalls aufgelöst.

Mit dem Gottesglauben und dem Wahrheitsgedanken verschwinden die andern Glaubensartikel der Aufklärung, zunächst der Unsterblichkeitsglaube. Nietzsche bekämpft ihn in einer Form, als wenn diese Polemik neu wäre, weil auch sie erst jetzt wirklich ihr Ziel erreicht. Er sieht in dieser Hoffnung eine demokratische Tendenz kleiner Seelen, die aus dem anmaßenden Anspruch des ewigen Wertes der Menschenseele entstanden ist, aus der Einbildung, „daß Jeder als unsterbliche Seele mit Jedem gleichen Rang hat". In dieser Unbescheidenheit liegt nach seiner Meinung die christliche Wurzel des Sozialismus, obgleich doch gerade der Kampf gegen die Jenseitshoffnung von Anfang an eine Grundtendenz des Sozialismus gewesen und geblieben ist.

Schließlich fällt mit dem Gottesglauben der Glaube an die Willensfreiheit, das letzte Dogma der Aufklärung, die dem Idealismus zugrunde liegt. „Wir wissen nur zu gut, was er (der freie Wille) ist, das anrüchigste Theologenkunststück, das es gibt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne verantwortlich zu machen, das heißt, sie von sich abhängig zu machen."

Die Bestreitung der Willensfreiheit war Nietzsche mit dem gesamten Pessimismus gemeinsam. Sie war ja eine Wurzel des Pessimismus. Aber damit verschmolz er den Ertrag seiner positivistischen Philosophie, die Polemik gegen die Gewissensurteile und das Schuldgefühl. Sie werden jetzt nach den Methoden der physiologischen Psychologie erklärt — mit der Entschlossenheit und Schnellfertigkeit eines Dilettanten. Das Gewissen entsteht, indem das Gefühl des Leidens durch den Priester zum Schuldgefühl gestempelt wird. Nach der Theorie, die Nietzsche vom Positivismus übernommen hatte, bedarf die Religion als ihr stärkstes Motiv das Gefühl der Sünde und der Schuld. Sie verwandelt also das Schwächegefühl in das Bewußtsein der Strafe und der Schuld. Von hier aus entwirft Nietzsche eine Psychologie der Religion, mit dem Ziel, sie materialistisch zu erklären, unklarer, oberflächlicher, aber auch radikaler als Feuerbach. Sie ist eine Krankheitserscheinung, die sich aus einem Hemmungsgefühl, aus einer physiologischen Verstimmung erklärt. Wenn dieses Unlustgefühl nicht physisch überwunden werden kann wie bei starken Naturen, so wird

aus dem Kranken ein Sünder gemacht. Das Unlustgefühl wird zum Sündenbewußtsein. Diese Gefühle sind ererbt und anerzogen und überdauern deswegen die Urteile, mit denen sie begründet werden. Das böse Gewissen muß deshalb mit einem gewaltsamen Entschluß überwunden werden. „Was man nicht hat, aber nötig hat, das soll man sich nehmen: So nahm ich mir das gute Gewissen." Dieser Entschluß wird durch die Deutung des Leidens in der Religion gehemmt. Aus dem Kranken wird ein Sünder gemacht, und aus dem Sünder ein Gläubiger. Die Religion ist eine Erkrankung der Menschheit. Ganz ohne Bedeutung ist diese Kritik der Religionsphilosophie nicht, denn in der Theologie erkannte man meist nur ein negatives Motiv des Glaubens, die Not und die Schuld. Ein positives Motiv, das im Wesen des Menschen lag, wurde nicht gesucht. Dieser Fehler hatte schon der Kritik Feuerbachs ein gewisses Recht gegeben. Aber freilich erklärte Nietzsche nur die ihm von Schopenhauer her bekannte indische Erlösungsreligion, und dann griff er wieder, wie die radikale Aufklärung, auf den trivialen Gedanken zurück, Religion und Moral als Priesterbetrug zu erklären. Im besten Fall ist der Priester der Krankenpfleger der Menschheit, der durch eine Art von Suggestion das Leiden in Schuldgefühl und dieses wieder in Erlösungsgewißheit verwandelt. —

Von dieser Religionspsychologie geht die Kritik des Christentums aus. Sie richtet sich nicht mehr gegen die Vernünftigkeit und Denkbarkeit des Dogmas. Daß das Dogma überwunden ist, ist die Voraussetzung des Antichristentums. Zwar hat Nietzsche die theologische Kritik gekannt. Wie in dem Kampf gegen die moderne Bildung und Kultur, so ist auch in der Kritik des Christentums Lagarde ein Vorläufer von Nietzsche. Doch hemmt der Idealismus, an dem Lagarde festgehalten hat, den Radikalismus seiner Kritik. Diese Hemmung hat Nietzsche überwunden, und es fehlt deswegen auch nicht an Spott über Lagarde.[71])

Durch Vermittlung Overbecks hat Nietzsche wohl auch die alttestamentliche Kritik gekannt.[72]) Ebenso stammt die Antithese zwischen Jesus und Paulus und die scharfen Urteile über Paulus nicht nur von Tolstoi, sondern von Lagarde. Aber der Schwerpunkt der Kritik und ihre Bedeutung liegt darin, daß das christliche Dogma nicht mehr

als vernunftwidrig verworfen wird, sondern die christliche Ethik als naturwidrig und darum als ein Gebot, das der Mensch nicht wirklich wollen kann. Nietzsches Kampf gegen das Christentum ist darum nicht nur ein Widerspruch mit der Heftigkeit eines natürlichen Instinktes ausgesprochen, sondern ein Widerwille. Wie bei allen Pessimisten, klingt immer wieder die Empfindung des Ekels vor, krankhaft ist nicht der Gedankengang selbst, sondern die Hemmungslosigkeit und Leidenschaft, mit der er ausgesprochen wird. Im Christentum sieht Nietzsche nur die Askese, die unnatürliche Unterdrückung des Trieblebens, die Willensverneinung. Aber er erkennt nicht die Bejahung der Natur durch den Glauben an die Schöpfung. Heidnisch ist das Jasagen zur Natur, christlich das Neinsagen, die Nichtachtung des Leibes.[73]) Als typischer Christ schwebt Nietzsche immer wieder Pascal vor, der normale Asket, für den er schon als einen Franzosen ein relatives Verständnis hat. Dagegen mit leidenschaftlichem Widerwillen schimpft er auf Luther und den Protestantismus, mit der Antipathie, die er gegen alles Deutsche hat. Die Askese, die ihm bei Pascal als normale Form des Christentums erscheint, ist eine Folge des christlichen Keuschheitsideals. Aus diesem erklärt sich der Gegensatz des Christentums gegen die Kunst. Das christliche Keuschheitsideal gilt ihm als eine Vergewaltigung des natürlichen Willens zum Leben, „die Predigt der Keuschheit ist Aufreizung zur Widernatur".[74]) Wiederholt zitiert er das Stichwort Feuerbachs von der „gesunden Sinnlichkeit", und verrät damit, daß er nur eine längst wirksame Tendenz fortsetzt.[75]) Er behauptet deswegen auch wie die ganz moderne Psychologie einen Zusammenhang zwischen Religion und Sexualität.[76]) Diesen Urteilen über das Keuschheitsideal entspricht ganz folgerichtig das Urteil über die Ehe, der nach Nietzsches Meinung kein großer Philosoph sich unterworfen hat.[77]) Naturgemäß überbieten die Urteile über die Frauen noch die Roheit Schopenhauers.[78]) Der Ansatz zu einem sodistischen Zuge: „Gehst du zum Weibe, so vergiß die Peitsche nicht." Trotzdem war auch in dieser Beziehung die Absicht Nietzsches nicht nihilistisch, er wollte an die Stelle des christlichen Keuschheitsideals eine neue sexuelle Moral setzen. Im Grunde genommen eine alte, nämlich die griechische; falsch ist jede Bezwingung der Natur durch den Glauben an

den Geist, von dem das christliche Keuschheitsideal ausging. Alles angeblich Übernatürliche ist in Wirklichkeit widernatürlich. Die Aufgabe der Gegenwart ist es, ein naturalistisches Keuschheitsideal zu entwickeln: die volle Bejahung der Sinnlichkeit. Was Nietzsche über die Ehe positiv gesagt hat, geht nicht hinaus über die antike Auffassung, daß ihr Zweck die Erzeugung des nächsten Geschlechts ist. Durch den Darwinismus, die Erkenntnis der Vererbung, und durch die Anwendung der Auslese durch Zuchtwahl auf den Zweck der Menschheit, den Übermenschen zu erzeugen, wurde die antike Eheauffassung weitergeführt. Aber wie denn nun von diesem Zweck aus das Verhältnis der Geschlechter zueinander in der Gesellschaft und im Staat geordnet werden sollte, diese Frage hat Nietzsche nicht einmal so weit durchgedacht, wie seine sozialistischen Antipoden. Bei ihm erscheint die Menschheit lediglich wie eine Zuchtanstalt, und auch die Anhänger seiner Ethik rechtfertigten die höhnischen Worte eines sehr ernsthaften Kritikers, daß diese ganze neue Ethik auf das Gebot hinauslaufe: „Heirate kein schwindsüchtiges Mädchen."[79])

Das zweite widernatürliche Element im Christentum ist das Demutsideal. Es ist nichts als ein Ausdruck der Schwäche. Die Schwachen machen aus ihrer Not eine Tugend. Sie rächen sich an den Starken dadurch, daß sie deren Übermacht als Bosheit beurteilen. Das Christentum ist die Entartung der Antike, der Sklavenaufstand gegen die antike Moral. Es hat das römische Reich durch seine Moral vergiftet, seinen Willen zur Macht gelähmt und es damit unterminiert. In den Schwachen wird der Wille zur Macht zum Herdentrieb. Wie seine Gegner, die Sozialisten, sieht Nietzsche das Urchristentum als revolutionären Sozialismus an und umgekehrt das sozialistische Ideal der Gegenwart als „ein tölpelhaftes Mißverständnis des christlichen Ideals". Das Christentum ist wie der Buddhismus eine nihilistische, anarchistische Religion. Eine Religion der Kleinen, Armen, Schwachen, Kranken, Dummen, der Vielzuvielen, voll Haß gegen die Vornehmheit, den Glanz und die Größe aller Kultur. Es nimmt der Kultur wie der Natur das gute Gewissen und lähmt den natürlichen Willen zur Macht durch das Gewissen und die Liebe zur Schönheit durch die Scham.

Das Symbol des christlichen Ideals der Askese und der Schwäche ist der Gekreuzigte. In ihm faßt sich die Verneinung des Willens zum Leben und zur Macht zusammen, diese beiden Grundtriebe des Menschen. Nietzsche hat sich selbst in seinem Haß gegen den Gekreuzigten als den Vollender einer geschichtlichen Entwicklung angesehen, deren größter Repräsentant Goethe war. „Man muß das Kreuz empfinden wie Goethe."[80]) Der Goethekultus ist mit dem Klassizismus eine Stimmung, die ihn durch alle Phasen seines Lebens hindurch bis ins Antichristentum begleitete. „Wir verstehen uns auch über den Gekreuzigten." Es ist ein Verhängnis für das deutsche Volk geworden, daß sich die beiden Antipoden Nietzsche und Marx in ihrem Haß gegen das Kreuz, das Symbol des Christentums einigten und sich zugleich beide auf Goethe berufen konnten.

Man kann Nietzsche nicht widersprechen, da ja auch Goethes Biograph von seinem Helden sagt: „Auch seine Abneigung gegen das Kreuz, bei dem ihm ästhetisch und religiös nicht wohl werden konnte, blieb nach wie vor die alte."[81])

Nietzsches Widerwille gegen das Kreuz trifft nicht in derselben Weise auch Jesum. Der ohnmächtige Haß, aus dem sich psychologisch die Entstehung des Christentums erklären soll, schreibt Nietzsche auf die Rechnung des Paulus und der Gemeinde. Von Jesus selbst entwirft er ein anderes Bild. Im Antichristen findet sich eine Psychologie Jesu, die freilich gerade darum merkwürdig ist, weil sie, wie alle seine Konstruktionen, ohne jeden historischen Beweis auftritt. Er stellt Jesum dar, ausgestattet mit äußerster Leidens- und Reizfähigkeit, „welche überhaupt nicht mehr berührt werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet". Er empfindet daher „jedes Widerstrebenmüssen bereits als unerträgliche Unlust und sieht die Seligkeit allein darin, niemandem mehr, weder dem Übel noch dem Bösen, Widerstand zu leisten". Es ist „die Furcht vor dem Schmerz, selbst vor dem unendlich Kleinen im Schmerz", aus dem diese Stimmung entsteht. Damit verbindet sich eine ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit, über die Jesus niemals hinausgekommen sein soll. „Die Kultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt, er hat keinen Kampf gegen sie nötig, — er verneint sie nicht . . ." Dasselbe gilt vom Staat, von der ganzen bürgerlichen Ordnung

und Gesellschaft, von der Arbeit, vom Kriege — er hat nie einen Grund gehabt, „die Welt" zu verneinen, er hat den kirchlichen Begriff „Welt" nie geahnt ... Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche. Diesem rein passiven Christusbild fehlt das majestätische Machtbewußtsein Jesu und sein gewaltiger Zorn über das Böse, der völlig ungehemmt durch irgendein Gewissensbedenken sich als Gottes Urteil ausspricht. Es fehlt in Nietzsches Christusbild der Wille, ein Feuer anzuzünden auf Erden, es fehlt alles, was der historische Jesus an positivem Willen in sich getragen hat. Dementsprechend ist auch das von Nietzsche kritisierte Christentum ein Narkotikon, ein Betäubungsmittel für das Volk. Schwächlich, weichlich, „zuckersüß", es ist lediglich ein Trost, „Frieden der Seele". Ein selbstsüchtiger Vorsehungsglaube, für den Gott, die Natur, die Welt nur um der Seele und ihrer Seligkeit willen da sind. Diese Charakteristik des Urchristentums stammt aus keinem geschichtlichen Studium, obgleich Nietzsche versicherte, das Neue Testament vorher gelesen zu haben. Daß Nietzsche schwache Punkte des traditionellen Christentums getroffen hat, wenn auch in grotesker Verzerrung, und zwar des katholischen, des lutherischen und des pietistischen Typus, das ist freilich nicht zu bezweifeln. Trotzdem stammt diese pathologische Psychologie weder aus geschichtlichem Studium, noch aus einer wirklichen Kenntnis der Gegenwart. Sie ist konstruiert, und zwar nach literarischen Vorbildern. Wenn das Evangelium Jesu darin bestehen soll, daß es keinen Abstand geben soll zwischen Gott und Mensch, überhaupt keine Gegensätze, dann ist klar, daß hier das Neue Testament überhaupt nicht gehört wird. Einerseits wirkt die theologische Zerstörung des Christusbildes nach: seine Machtübung und sein Machtbewußtsein sind gestrichen, und so bleibt bei dem Anspruch, mit dem Jesus auftritt, freilich nichts übrig, als eine Psychologie Jesu, die schließlich zu einer Pathologie wird. Damit sind die in der Theologie aufdämmernden Versuche einer pathologischen Erklärung des Selbstbewußtseins Jesu vorweggenommen. Die positiven Züge dieses Christusbildes entstammen bis in die Einzelheiten hinein dem Idioten von Dostojewskij und dem Evangelium und dem Christusbilde Tolstois, bis hinein in die seltsame Auswahl der fünf Gebote Jesu.[82]) Nietzsche selbst hat das verraten. Wenn er

von der Urchristenheit sagt: „Diese wunderliche Gesellschaft gehört in einen russischen Roman," so bedeutet das nur, daß er selbst sie daher genommen hat.

Nietzsches Antichristentum hat nicht etwa die Bedeutung einer abschließenden Kritik des Christentums, nicht einmal in dem Sinne, daß im Antichristen die bisherige Kritik des Christentums zusammengefaßt wäre. Aber abgeschlossen ist die Entwicklung des Idealismus. Er ist vollkommen aufgelöst: der Gottesgedanke, der Wahrheitsbegriff, die Moral. Damit hat der Idealismus sein Ende erreicht. Und zwar tritt bei Nietzsche ebenso deutlich wie bei dem Anfänger dieses Zersetzungsprozesses, bei Feuerbach, der Grund dieser Zerstörung zutage: der Idealismus ist nach diesen seinen beiden Kritikern ein Rest der Theologie. Mit dem Gottesgedanken hat er seinen Grund verloren und deshalb löst er sich mit Notwendigkeit auf. Nicht sofort: es wird nicht sogleich Nacht, wenn die Sonne untergegangen ist. Wie ein prächtiges Abendrot leuchtet als Nachglanz des Gottesglaubens der Idealismus am Horizont, die Herrlichkeit des Gottesglaubens, die auf dem deutschen Geistesleben ruht. Aber allmählich verliert sich dieser Abglanz des ehemaligen Glaubens, schließlich erbleicht auch der Idealismus. Nach zwei Seiten hin erreicht er sein Ende. An den beiden Polen der Bewegung stehen Marx und Nietzsche. Sie sind feindliche Brüder: der eine ein schroffer Individualist, der andere ein ebenso radikaler Sozialist, der eine ein vornehmer Aristokrat, der andere ein demagogischer Demokrat, der eine ein Prophet des Genius, des Übermenschen, der andere ein Prophet der Masse. Beide revolutionär: der eine will dem Herrenmenschen, dem Tyrannen den Weg bahnen, der andere bereitet die Herrschaft des Proletariats vor. Der eine spricht in übertriebener Kunstprosa, der andere mit geflissentlicher Barbarei. Der eine sieht Inhalt und Wert des Lebens in ästhetischer Kultur, der andere in wirtschaftlicher Arbeit, der eine ein Führer der Hochgebildeten, der andere ein Anwalt der Arbeiterschaft. Beide Söhne der deutschen Spekulation, Zöglinge der akademischen Bildung. Der eine ausgegangen von Schopenhauer, der andere von Hegel, beide durch Feuerbachs Schule gegangen.

Einig sind beide nur in dem, was sie nicht wollen, in ihrem Atheismus, im Kampf gegen den Gottesglauben nicht nur, sondern gegen die christliche Moral. Beide waren verlorene Söhne des deutschen Idealismus: sie haben ihn nach den beiden entgegengesetzten Seiten hin an sein Ende gebracht. Sie beide blieben Kritiker. Schöpferische Geister waren sie beide nicht.

Für das Geschick des deutschen Volkes aber ist es verhängnisvoll geworden, daß diese beiden, der Wortführer des aristokratischen Individualismus und der Meister des demokratischen Sozialismus, der Prophet, der um die oberen Zehntausend warb, und der Demagoge, der sich an die Masse wandte, daß diese beiden Antipoden sich einig waren nur in der Abwendung vom Idealismus und im Antichristentum.

3. Die Literaturrevolution am Ende des 19. Jahrhunderts.

Das Wort Nietzsches, daß nicht die Wissenschaft, sondern erst die Kunst die Moral vollständig auflösen werde, wurde durch den Fortgang der Entwicklung bestätigt. Indem nicht nur die Ideale des Wahren und Guten, sondern folgerichtig auch das klassizistische Schönheitsideal zerrann, vollendete sich die Auflösung des Idealismus. Dieser Zersetzungsprozeß begann mit der Literaturrevolution der 80er Jahre. Die Schicksalsjahre von 88—90 brachten dem deutschen Volke mit der politischen Wendung zugleich eine Krisis des ganzen geistigen Lebens; eine lange zurückgehaltene Schicht des Volkes drängte sich in einer radikalen, revolutionären Jugendbewegung hervor. Die Führer dieser Bewegung sahen die Reichsgründung als eine Epoche an, von der eine geistige Erneuerung des deutschen Volkes zu erwarten gewesen wäre. Aber die Zeit, die dem Krieg folgte, enttäuschte diese Hoffnung. Eine alte Generation blieb am Werk, das junge Geschlecht blieb zurückgedrängt. Der Idealismus, der mit dem Kriege aufloderte, war niedergebrannt, sagte einer der Führer der Literaturrevolution, Heinrich Hart.[1]) Statt dessen brach der Materialismus der Gründerzeit in das deutsche Volk ein. Das Deutschland Wilhelms I. wurde von „gewalttätigen Greisen regiert, die die neue Jugend nicht aufkommen ließen".[2]) Selbst dem realistischen Schlachtenschilderer des großen Krieges,

Bleibtreu, galt „der preußische Staat als ein einfacher Barbarenstaat".[3]) Die Deutschen erschienen ihm als „das literarisch ungebildetste und verständnisloseste Volk Europas".[4]) Das Zeitalter Bismarcks war literarisch unproduktiv und gleichgültig gegen eine Literatur, die doch die Einigung Deutschlands geistig vorbereitet hatte.[5]) Bismarck selbst hat kein Verständnis für die Literatur, und das ist typisch für die Stellung der Gebildeten überhaupt. Literatur gilt als Luxus, im Vordergrund des Interesses steht die Wirtschaft. Die Wissenschaft der Gegenwart ist die Nationalökonomie. Für die Literatur tut der Staat nichts, so klagte Heinrich Hart.[6]) Und doch liegt in dieser Unterschätzung der Literatur eine Verkennung der Wirklichkeit, denn, so meinte er, sie ist die geistige Lebensluft des Volkes und will übernatürliche Bedürfnisse befriedigen, indem sie das Leben harmonisch vollendet. Für diese Bedürfnisse aber hat die Realpolitik kein Verständnis.[7])

Die Bewegung, die diese Revolutionäre führten, und die sich stürmisch in den Vordergrund drängte, war der neue Realismus. Er fühlte sich nicht nur als literarische Tendenz oder als ästhetische Bewegung. Die neue Kunst, die unruhig, hastig, stürmisch gesucht wurde, vertrat ein neues Lebensideal. Sie wollte nicht nur eine Erneuerung der Literatur, sondern sie wollte diese als Mittel eines neuen Lebens, als Ausdruck einer neuen Weltanschauung, als Sprachrohr einer neuen sozialen Bildung, ja als Symbol einer neuen Religion.[8]) Die neue Kunst ist darum nur möglich auf Grund einer neuen Weltanschauung. Das künstlerische Programm des Realismus hatte längst (1836) Büchner in der Novelle „Lenz" ausgesprochen. Er fand die Dichter, die die Wirklichkeit verklären wollten, unerträglich. „Dieser Idealismus ist die schmählichste Verachtung der menschlichen Natur... Man muß die Menschen lieben, um in das eigentümliche Wesen Jedes einzudringen; es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich sein, erst dann kann man sie verstehen; das unbedeutendste Gesicht macht einen tieferen Eindruck als die bloße Empfindung des Schönen."

Der spätere Realismus fühlte sich als eine ganz neue revolutionäre Bewegung. Schon die Titel der programmatischen Schriften, in denen er sich anmeldete, drückten das aus: Bleibtreu,

Die Revolution der Literatur, 1886; Arno Holz, Revolution der Lyrik, 1899. Ihnen selbst erschien der Realismus als etwas vollkommen Neues, als eine Epoche nicht nur im Verhältnis zur unmittelbaren Vergangenheit oder zur Dichtung des deutschen Idealismus, sondern im Vergleich mit aller bisherigen Literatur und Kunst. Sie rühmten sich, eine ganz neue Ästhetik gefunden zu haben. Arno Holz verkündigte, daß mit der Theorie des Naturalismus „die ganze bisherige Ästhetik über den Haufen geworfen" sei.[9]) Von dem Grundsatz der neuen Ästhetik versicherte er: „Ein Satz, wie er revolutionärer auf seinem Gebiete gar nicht gedacht werden konnte, denn alles, was sich bis dahin mit diesem Thema beschäftigt hatte, war genau von seinem vollendeten Gegenteil ausgegangen." Er fühlte sich als Gegner der ganzen alten, bisherigen Ästhetik. Er rühmte sich, seine neue Erkenntnis „von allen, die je über die hier behandelte Materie nachgedacht haben, als Erster" gefunden zu haben.[10]) Der neue Realismus nannte sich, um den Gegensatz gegen die Antike zu formulieren, „die Moderne".[11]) Er gründete sich mit Bewußtsein auf die naturalistische Weltanschauung.

Dieser Kunst lag nicht mehr, wie einst der Kunst des Idealismus, der Glaube an die Vernunft zugrunde, sondern der Glaube an die Natur und ihre Gesetze. Die Jungen hielten ihn in naiver Weise für einen neuen Glauben, weil er ihnen selbst neu war. „Die moderne Kunst hat auf dem Boden des Naturalismus Wurzel geschlagen."[12]) Arno Holz hatte sich von der klassischen Philosophie von Aristoteles, Winckelmann und Lessing abgewandt und war zu St. Mill, Comte und Spencer übergegangen, ein neuer Beweis dafür, daß das deutsche Geistesleben, indem es sich vom Idealismus abwandte, alsbald zum Positivismus überging.[13]) Die epochemachende Erkenntnis, die diesen Literaten als völlig neu erschien, war „die durchgehende Gesetzmäßigkeit alles Geschehens".[14]) Sie waren der Meinung, daß „dieser Geist des Zweifels erst heute in Deutschland bei uns erwacht" sei.[15]) Jedenfalls beruhte auf dieser Grundlage „die ganze große geistige Bewegung unserer Tage".[16]) Die Wendung zum Naturalismus erschien ihnen deswegen als eine Epoche, durch die eine Kultur und Kunst von Jahrtausenden überwunden wurde, weil sie eine Ab-

wendung vom Hellenismus war. „In dem Hellenismus der Klassiker," erzählt Heinrich Hart, „sahen wir eine bis auf diesen Tag nachwirkende große Verirrung."[17]) Die neue Jugend wollte „modern und unhellenisch" sein, und sah in dieser Beziehung in Heinrich Heine ihr Vorbild. „Er hat vollständig mit dem Hellenismus, etwas weniger vollständig mit dem Christianismus gebrochen."[18]) Mit Heine galt ihnen auch Feuerbach als Anfänger des Realismus.[19]) Denn ihr Ideal war ein Realismus, durch den der alte Idealismus völlig verdrängt werden sollte. Das Losungswort: „Zurück in Wahrhaftigkeit zur ewig jungen Natur!" ließ sich wieder hören.[20]) Mit der klassischen Dichtung lag auch die hellenische Philosophie hinter ihnen. „Plato lesen wir zwar heute noch in der Schule, machen aber weiter keinen Gebrauch davon."[21])

Aber vor allen Dingen traf die Epigonen des deutschen Idealismus der Bannstrahl eines schroffen Verwerfungsurteils. Um so schonungsloser, als das neue Geschlecht gerade von ihnen ausgegangen war. Arno Holz hatte sich zu Anfang an Geibel und sogar an Julius Wolff angeschlossen. Jetzt wurde niemand schärfer beurteilt als Geibel und vollends Scheffel. Sie haben „unsere Literatur so gründlich herunter gebracht, daß die Revolution des Realismus nunmehr mit rücksichtsloser Brutalität erfolgen muß."[22]) Aber mit besonderer Bitterkeit wurde der verwöhnte Liebling des alten Geschlechts, Heyse, angegriffen. „Männer wie Paul Heyse," sagte einer der Wortführer des neuen Geschlechts, Wilhelm Weigand, „sind bei aller Begabung fast nie das Glück einer Literatur, ja eher ein Unglück zu nennen, insofern sie als Pfleger eines gealterten engen Geschmackes die Bildung neuer Formen mit neuem Gehalt verhindern. Sie sind geborene Epigonen: die Schönheit der übernommenen Form wird zur charakterlosen Glätte, die Pflege des Idealen zur Feigheit vor den schrecklichen Seiten und Problemen des Lebens, die bewußte Künstlerschaft zum seichten Epikuräertum."[23]) Dieselbe Beurteilung erfuhr Heyse bei Bleibtreu. Gerade der scheinbare Realismus, der sich darin zeigte, daß sexuelle Probleme beständig gestreift werden, erschien als sentimentale Sinnlichkeit.[24]) Diese ganze Literatur galt den neuen Stürmern und Drängern als „prüde und pedantisch, aka-

demisch und ledern".[25]) Mit tiefster Verachtung wurden „die akademischen Treibhäuser" verworfen.[26]) Ein ironischer Ton klingt an, sooft von den Universitäten die Rede ist.

Selbst Lienhard, der doch später einen neuen Idealismus vertrat, gestand noch in seiner Selbstbiographie, daß seine Professoren ihm nicht zu Führern geworden seien.[27]) Zu der akademischen Kunst, von der die neue Jugend sich abwandte, rechnete sie vor allem den historischen Professoren-Roman von Freytag, Ebers und Dahn.[28]) Man würde aber die Bewegung unterschätzen, wenn man meinte, daß sie sich nur gegen die Epigonen des Klassizismus gerichtet hätte. Sie fühlte sich mit Recht als der geschichtliche Rückschlag gegen das Eindringen der Antike in die deutsche Kunst, oder um mit ihrem anerkannten Wortführer Arno Holz zu sprechen, als der „große Weg zur Natur zurück, den seit der Renaissance die Kunst nicht mehr gegangen und den endlich wiedergefunden zu haben einer der denkwürdigsten Glückszufälle unseres Zeitalters bleiben wird."[29]) Arno Holz faßte den Grundsatz der neuen Ästhetik in die Formel zusammen: „Die Kunst hat die Tendenz, wider die Natur zu sein."[30]) Die Vertreter dieser Literaturrevolution fanden aber den Weg zurück zur Natur aus der Kultur oder zurück zum Volk aus der Literatur nicht etwa durch ein Leben in der Natur, und auch nicht durch Verkehr mit dem Volk. In Wirklichkeit lebten und webten sie in der Literatur und in der Großstadt. Arno Holz hatte in der Jugend in „der goldenen Traumwelt der Hellenen" gelebt. Aber die äußere Welt, in der er sich bewegte, war das Berliner Arbeiterquartier.

„Und bis ins fünfte Stockwerk hatte
Das Vorstadtelend sein Quartier,"

und:

„Dem Elend dünkt ein Stückchen Butter
Erhabner als der ganzen Faust."

Die neue Kunst entstand, wie Arno Holz selbst zugab, aus einer ästhetischen Theorie und angeregt durch die Literatur.

Ihre Vorbilder wählten sie sich in der französischen und russischen Literatur. Als Kunstform der Moderne galt ihnen der Roman: „Wer etwas zu sagen hat, schreibt in Prosa," meinte Bleibtreu.[31]) Der deutsche realistische Roman hatte einst mit Grimmelshausens Simplizissismus einen klassischen Anfang genommen und

hatte damals in Jeremias Gotthelf einen bis heute unübertroffenen Vertreter. Aber die modernen Realisten schlossen sich nicht an diese Vorbilder an, sondern an den französischen und russischen Roman. Ihnen galt Tolstoi als Typus des Menschen, der die Phase „der Moderne" durchgemacht hat.[32]) Vor allem aber war Zolas Kunst ihr Ideal. Mit der Entdeckung seines Naturalismus hatte Michael Georg Conrad einst die neue Periode der Literatur eröffnet. Er feierte ihn als den Großmeister des Naturalismus.[33]) Bleibtreu proklamierte Zolas Germinal als das „bestimmende Buch der Gegenwart", als „das klassische Buch des Realismus", als „die Bibel des dichterischen Naturalismus".[34]) Aber auch für Arno Holz war Zola freilich nicht durch seine theoretischen Schriften, aber durch seine Kunst der Führer der neuen Literatur.[35]) Während die deutschen Literaten Gotthelfs Realismus entweder unbeachtet ließen oder mit ästhetischer Zimperlichkeit verabscheuten, sahen sie in der schonungslosen Zerstörung alles Schamgefühls in der geflissentlich aufgesuchten, breit und ekelhaft ausgemalten Schilderung sexueller Vorgänge und Verirrungen, die sich Zola bei keiner Gelegenheit entgehen ließ, einen vorbildlichen Naturalismus. Im Anschluß an ihn verkündigte Bleibtreu als eine der wichtigsten Aufgaben der Poesie, „das alte Thema der Liebe" in modernem Sinne, losgelöst von den Satzungen konventioneller Moral zu beleuchten, und er forderte vom Dichter, daß er „in der Sprache vor keiner Derbheit, in der Situation vor keiner Bedenklichkeit" zurückschrecken solle.[36]) Prüderie gehörte für Conrad zu den Sünden der klassischen Literatur.[37]) Heinrich Hart gestand, daß seine Genossen ihre Studien an der Halbwelt gemacht hätten.[38])

Als Zolas Verwandten im Naturalismus erkannte Conrad keinen anderen als Nietzsche.[39]) Denn gemeinsam war diesen beiden der Kampf gegen die christliche sexuelle Moral. Deswegen vertrat Conrad eine Art religiösen Nietzsche-Kultus.[40]) Die Naturalisten erkannten auf der ganzen Linie, daß Nietzsche der Bahnbrecher des Naturalismus sei. Durch seine Moralkritik, sagte Heinrich Hart, hat er die Skepsis vollendet.[41]) Conrad schloß sich ausdrücklich an Nietzsche an; dessen Erstlingsschrift über die Geburt der Tragödie bekam für ihn programmatische Bedeutung.[42]) Für Arno Holz

war Nietzsche der Beweis, daß der Geist des Zweifels in Deutschland endlich erwacht sei.[43]) Die Auflösung der alten Moral fand in der neuen Kunst ihre Propheten. Erst der moderne Roman sorgte für die Verbreitung der neuen Moral. In den Kreisen dieser Literaten ließ sich zum erstenmal der anmaßende Ton eines überstiegenen Selbstbewußtseins hören.[44]) Die Genossen selbst bemerkten, daß der Typus des modernen Deutschland der Größenwahn sei.[45]) Nicht von den Männern der Tat, deren Selbstbewußtsein durch den Erfolg reguliert wird, sondern im Kreise der Literaten hörte man zum erstenmal die freche Sprache der Herrenmenschen, oder, wie Treitschke sich ausdrückte, „den impotenten Größenwahn, die Krankheit des Jahrhunderts".

Indessen entstand die neue Kunst doch nicht nur unter dem Einfluß der belletristischen und philosophischen Literatur. Es waren die sozialen Verhältnisse der Großstadt, deren Eindrücke auf die jungen Künstler einstürmten. Sie vermißten in der Gesellschaft, besonders aber bei den Epigonen der klassischen Literatur, jedes Verständnis für die großen Probleme der sozialen Krisis. „Es ist," sagte Bleibtreu, „als wären die furchtbaren sozialen Fragen für die deutschen Dichter gar nicht vorhanden. Es liegt wie ein Schatten über dem ganzen neuen Reich, ein mürrischer Mißmut lastet, wie ein farbloser Nebelschleier über allem Weben und Streben." Er erkannte deswegen, als „die erste und wichtigste Aufgabe der Poesie, sich der großen Zeitfragen zu bemächtigen".[46]) Das dichterische Motiv der Lyrik von Arno Holz, war „der Jammer über die Leiden des vierten Standes".[47])

Er wußte das trübselige Leben in dem Dachstübchen einer Mietskaserne des Berliner Nordens anschaulich zu schildern. Wenn diese Realisten vom Volke sprachen, so dachten sie nicht wie Jeremias Gotthelf an das Landvolk, das sie nicht kannten und verstanden, sondern an das großstädtische Proletariat. Aber nur Einzelne von ihnen teilten sein Leben, und zwar höchstens äußerlich. Ihre Absicht war, eine Kunst für das Volk zu schaffen. Sie sahen im Sozialdemokraten den geistig geweckten Arbeiter, der nicht nur seine wirtschaftliche Lage verbessern, sondern höhere Bildung erreichen wollte.[48])

Ihr künstlerisches Ideal war darum, im Unterschied von dem klassischen Hoftheater in Weimar, die freie Volksbühne. Aber trotz der Absicht, volkstümliche Literatur zu schaffen, blieb gerade die realistische Dichtung reine Literatur, auf einen kleinen Kreis von Literaten beschränkt: l'art pour l'art. Sie wollten zur Natur zurückkehren, aber sie konnten doch nur in der Großstadt leben. Sie suchten das Volk, aber sie fanden nur einen Literatenkreis. Statt der Volksbühne gelang ihnen nur eine freie Bühne, für einen kleinen Kreis von Literaten. Heinrich Hart gestand selbst ein, wie wenig sie die Kluft kannten zwischen den Idealen des Mannes aus dem Volk und den Künstlern und Ästheten. Er konnte sich nicht verhehlen, daß die neue Dichtung nicht populär geworden sei, und daß eine neue ästhetische Volkskultur aus ihr nicht erwachsen sei. Er sah ein, daß das Theater die Tiefen der Volksseele nicht aufrütteln könne.[49]) Kein Wunder, denn sie lebten in der Weltstadt und unter dem Einflusse des Auslandes. Soviel sie auch von der Natur sprachen, in Wirklichkeit war, wie sie sich selber eingestanden, Berlin der Magnet, der sie anzog, und in Berlin war es weder die Fabrik, noch die Universität, die sie anzog. Ihre Welt war das Café und sein Publikum.[50]) Von der klassischen deutschen Dichtung erkannten sie nur Goethe an, den Realismus der Wahlverwandtschaften und des Wilhelm Meister, der, wie Heinrich Hart sagte, so „modern und unhellenisch" ist; hier fanden sie nun die höhere Gesellschaft und das Theater. Aber sie verachteten den Realismus von Jeremias Gotthelf. Die Absicht, volkstümlich zu werden, mißlang gründlich. Die ganze Bewegung schlug z. T. unter dem Einfluß Nietzsches in aristokratischen Individualismus um. Wenn sie das Leben der Großstadt beschrieben, so schilderten sie nicht seinen eigentlichen Kern, die Arbeit, sondern sein Elend und seinen Schmutz. Nicht die Fabrik, sondern die Kneipe. Nicht den Tag, sondern das Nachtleben. Nicht die Welt, sondern die Halbwelt,

„Bespritzt von ihrem Schmutz bis in die Seele."[51])

Ein höchst charakteristischer Dichter der Halbwelt, von den Genossen als Lyriker besonders geschätzt, von Nietzsche vergebens verleugnet, Hermann Conradi, klagt über das in der Welt der Dirnen verlorene Paradies:

„Es hat die Dirne mich geküßt
Da wußt ich, daß ich die Seele verloren . . . . .
Da war's mir, als stürbe der Gott in mir.
Als stürb an sündloser Lieb mir der Glaube . . .
In meinem Herzen aber ist Finsternis
Und verdorrt ist mir des Glückes Bronnen."[52])

In der grundsätzlichen und tatsächlichen Auflösung der idealistischen und zugleich der christlichen Moral wirkte dieser Naturalismus mit Nietzsches Moralkritik zusammen, und die Genossen waren sich dieses Zusammenhanges bewußt. Bei den Münchner Künstlern richtete sich der ganze Gegensatz gegen den Katholizismus und seine Askese, und er verband sich unmittelbar mit dem Kulturkampf.[53]) Das philosophische Interesse der naturalistischen Dichter beschränkte sich nach ihrem eigenen Geständnis auf die Kritik der Atheisten an der christlichen Weltanschauung.[54]) Für Heine begeisterte sie sich, weil er fast „vollständig mit dem Christentum gebrochen" hatte.[55])

Ursprünglich war die Weltanschauung der Realisten keineswegs materialistisch, und als mit dem Ende des Jahrhunderts die Abwendung vom Materialismus sich anbahnte, beeilte sich der Bahnbrecher der Bewegung, Conrad, dies zu versichern. Allerdings den Neuidealismus, wie er etwa durch Eucken und noch durch Heyse vertreten war, übergoß er mit seinem Spott, aber er verhehlte sich nicht, daß es zu allen Zeiten einen latenten Idealismus geben müsse, er erkannte die Aufgabe der Erneuerung des Idealismus an.[56]) Er fand einen Ausdruck für die philosophische und künstlerische Tendenz des neuen Realismus, der über allen Naturalismus hätte hinausführen können und eine höhere Einheit zu zeigen schien: „Alles Idealistische hat das Realistische zur Voraussetzung. Wollt ihr idealistische Kunst, so sorgt, daß der Realismus nicht verschwinde. Alle Kunstrichtungen, die sich auf gesunden Bahnen erhalten, leben und weben in ihm, gehen von ihm aus, kehren zu ihm zurück."[57]) Sicherlich ein tiefsinniges Wort. Hätte einer der Ästheten oder Dichter die Kraft gehabt, diese Andeutung wenigstens in einer Theorie, vielleicht sogar in einem Kunstwerk durchzuführen, so wären wir vor dem Schmutz der naturalistischen Kunst bewahrt

geblieben. Am reinsten und stärksten ist diese Tendenz durch die Wiederentdeckung Rembrandts zum Durchbruch gekommen. Er wurde deswegen diesem Geschlecht zum „Erzieher", in einem viel höheren Sinne, als das geistvoll verworrene Buch von Langbehn es wollte. Denn Rembrandt vertritt einen künstlerischen Realismus, der auf die „renaissancemäßige Idealisierung verzichtete und die Natur nicht korrigierte", um diese Abstraktion dann Schönheit zu nennen, wie dies der Klassizismus tat. Er „kann die Wirklichkeit nicht anders sehen, denn als die Manifestation des Geistes". Er macht sie durchsichtig, so daß sie zum Gefäß des Ewigen wird. „Das Sichtbare und Wirkliche ist in seinen Händen unmittelbar zum Gleichnis des Nicht-Sichtbaren geworden."[58]) Dieser Realismus sah die Idee, den Geist, nicht getrennt von der Natur, über ihr und hinter ihr verborgen in einer jenseitigen Vernunft, sondern er sah ihn in der Natur und durch sie. Die Natur und die Geschichte waren transparent. Der Geist durchleuchtete sie. Diese Kunst entsprach der Erkenntnistheorie Hamanns.

Der Realismus, den diese Philosophie offenbarte, und den diese Kunst darstellte, hätte über den verhängnisvollen Gegensatz zwischen Idealismus und Naturalismus hinweghelfen können. Aber der Idealismus, der eine supranaturalistische Schönheit suchte, rief notwendigerweise einen Naturalismus hervor, der den Geist nicht mehr sah. Er sah nur noch die Natur und zwar eine entseelte Natur und Gesellschaft. Sie wird mit photographischer Genauigkeit geschildert, man sieht sie in greifbarer Deutlichkeit, aber sie ist nicht sehenswert. Man hört diese Menschen mit platter Natürlichkeit sprechen, aber was sie sagen, ist nicht der Rede und nicht des Anhörens wert. Das photographische Bild ist doch nicht treu, denn die tote Platte sieht den Geist nicht, er ist ausgeschaltet. Alle diese Menschen haben keine Seele, d. h. kein eigenes inneres Leben. Sie gehen auf in Beziehungen. Die ganze Seele ist Oberfläche, wie sie denn nach Taine dem Theoretiker des Positivismus, aus „Tatsachen und Ereignissen" besteht. Deswegen sind die Naturalisten auch nicht eigentlich Dichter, denn das Wesen des Dichters besteht darin, daß er in der Wirklichkeit und durch die Natur hindurch den Geist sieht und hört und es

versteht, ihn darzustellen und zum Sprechen zu bringen. Das Licht hinter diesem Transparent ist ausgelöscht. Nachdem der Idealist nichts gesehen hat als nur Geist, sieht der Naturalist den Geist überhaupt nicht mehr; darum führt dieses Trachten nach der Wirklichkeit nicht zur Wahrheit, denn eine Wirklichkeit ohne Geist ist nicht Wahrheit. Der Naturalismus ist eine objektive Unwahrheit, eine objektive Lüge, denn Reaktionen sind immer ebenso unwahr wie die Einseitigkeiten, gegen die sie sich erheben. Sie sind das andere Extrem, aber auf derselben Linie. Diese Dichter haben deswegen auch keine Inspirationen, keine Intuitionen, und zwar grundsätzlich nicht. Arno Holz protestierte in seiner grundlegenden Schrift gegen jede Inspiration und Phantasie. Das schöpferische Element wird im vollendeten Gegensatz zum Idealismus zurückgedrängt. Man glaubt nicht mehr an die Schöpfermacht der Phantasie. Alles soll Aufnahme sein. Man kennt nur noch ein Beobachten der Sinne, aber kein Schauen des Geistes durch sie hindurch. Die Dichter schaffen nicht, wie die Idealisten sich einbildeten. Sie empfangen aber auch nicht, sondern sie studieren.

Die Dichtung ist nicht gewachsen, sondern gemacht, die Beobachtung wird zu einer wissenschaftlichen Technik. Jeremias Gotthelf, Fritz Reuter und Anzengruber lebten mit ihren Leuten, Zola studierte das Bergwerk, die Fabrik, die Börse, das Bordell mit Notizblock und Bleistift, mit der Routine eines Reporters, und diese Methode war für die neuen Dichter vorbildlich. Auch die idealistischen Dichter studierten, aber sie studierten Philosophie, Kant oder Spinoza. Die historischen Realisten studierten Geschichtsquellen, die modernen Realisten beobachteten das Volk, das Proletariat, die Gesellschaft. Aber im Grunde genommen studierten sie nicht das Volk, sondern Literatur. Auch das Naturgefühl ist nicht unmittelbar. Es gründet sich nicht auf die Natur, sondern auf die Naturwissenschaft. Der Dichter konstruiert sich die Welt und das Naturbild nach wissenschaftlichen Theorien. Die Natur ist schließlich nur Ausdrucksmittel einer Stimmung; für sich selbst hat sie keinen Wert. Es werden menschliche Empfindungen in sie hineingelegt, besonders in den Zeugungsvorgang der Natur wird die menschliche Erotik hineingelegt. Bölsches Liebesleben in der

Natur beruht auf einem Gemisch von naturwissenschaftlichen Studien, philosophischen Theorien im Anschluß an Fechner, und schließlich wird durch eine dichterische Phantasie die menschliche Lust in die Natur hineingelegt. Sie gilt nach dem Rezept Schopenhauers als der beherrschende Naturtrieb.

Auf Theorien beruht aber auch die Schilderung der menschlichen Gesellschaft. Die naturalistischen Literaten studierten Volkswirtschaft, Medizin, vor allen Dingen Psychiatrie. Sie konstruieren ihre Figuren nach psychiatrischen Theorien. Im Anschluß an Darwin wird die Vererbung geschildert, so in Ibsens Gespenstern. Immer mit dem pessimistischen Grundgedanken einer fortgehenden Entartung. Daraus erklärt sich die Vorliebe für Familiengeschichten durch viele Generationen, nicht im kulturgeschichtlichen Interesse, wie bei Gustav Freytag, sondern im Sinne des Beweises für einen naturalistischen Pessimismus. Der Mensch bildet sich durch Vererbung und Milieu. Dieser Experimentalroman beginnt mit Zola und läuft bis zu Thomas Manns Buddenbrooks und bis in die Gegenwart hinein, bis zu Galsworthys Forsytsaga. Naturgemäß haftet das Interesse an den beiden einander entsprechenden Polen des Lebens, an der Zeugung und dem Ende, und also an den sexuellen Vorgängen und dem Akt des Sterbens. Der Pessimismus faßt beides zusammen, wie schon Schopenhauer. Weil der Geist verschwunden ist, so ist die Erotik ohne Liebe und das Sterben ohne Größe. Auch an dieser Stelle vollendet sich der Gegensatz gegen den Idealismus und die Erweckungsbewegung. Durch die Aufklärung war der Todesengel zum Gerippe geworden. Im Gegensatz dazu erneuerte Schiller das antike Bild der Euthanasie:

Ein Kuß
nahm das letzte Leben von der Lippe,
seine Fackel senkt ein Genius.

In der Erweckungsbewegung spielten ergreifende Schilderungen des seligen Sterbens eine besondere Rolle, besonders in Schuberts Buch „Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde". Daß der Naturalismus den vollendeten Gegensatz gegen diese beiden Bewegungen bedeutet, zeigt sich in den Schilderungen des Sterbens, die immer wiederkehren, wie ein hämischer Hohn auf den Glauben

an die Euthanasie und das selige Sterben. In all den Sterbensschilderungen, seit dem Beginn des Naturalismus von der Skizze „Ein Tod" im „Papa Hamlet" von Arno Holz bis zu den Sterbensszenen in den Buddenbrooks bei Thomas Mann, werden alle unwahren Illusionen, aber auch aller Glaube und alle Hoffnung beiseite geschoben, eben weil auch sie als idealistische Illusionen erscheinen. Die Nichtigkeit des Geistes kommt unwidersprechlich zum Vorschein. Wie die Erotik nur als physischer Vorgang erscheint, so auch der Tod, Anfang und Ende des menschlichen Lebens erscheinen als etwas Ekelhaftes. Die Menschen verrecken wie das Vieh, man riecht nur die Verwesung. Wenn ein religiöser Ton hineinklingt wie in Hanneles Himmelfahrt von Gerhart Hauptmann, oder beim Tode der Mutter in den Buddenbrooks, so wird mehr oder weniger klar angedeutet, daß eine krankhafte Illusion, der religiösen Vorstellungswelt entsprechend, das Leben beendet. Bei Dostojewskij und Tolstoi z. B. in der ergreifenden Skizze: „Der Tod des Iwan Iljitsch" wird noch die Hölle des bösen Gewissens geschildert, aber in dem positivistischen französischen und deutschen Naturalismus hat sich das Wort Feuerbachs erfüllt, daß das Feuer der Hölle ausgelöscht ist. Die Menschen des Naturalismus fürchten nur noch das Grab und das Irrenhaus. —

Als die neue naturalistische Literatur am Ende der 80er Jahre gleichzeitig von Westen, Osten und Norden plötzlich über das deutsche Volk hereinbrach, waren die Vertreter der klassischen Literatur überrascht und empört. Conrad Ferdinand Meyer fand, daß dieser Strom meist Jauche heranspülte. Der idealistisch gebildeten Jugend erschien der naturalistische Roman als Schundliteratur. Bezeichnenderweise wurde von Tolstoi vor allem die Kreutzersonate in schlechten Ausgaben von Winkelbuchhandlungen verbreitet. Auch in der Literatur tat sich eine Kluft zwischen den Alten und den Jungen auf, der revolutionäre Charakter der literarischen Bewegung machte sich geltend. Die junge Generation fühlte sich von ihren Vätern unverstanden. Das Thema „Väter und Söhne" wurde nach dem Vorbild von Turgenjew immer wieder variiert. Der Gegensatz der Generationen drückte sich in der Literatur aus. Schon beim Beginn des literarischen Realismus schrieb Bogumil Goltz, der in der Zeit

des Idealismus aufgewachsen war: „Warum denn selbst in der Poesie immer die fatale Wiederholung alles dessen, was uns im Leben schon so mürbe, so zerfahren und unglückselig macht; eine Darstellung der irdischen Sorge, Arbeit und Unruhe; ein Gemälde menschlicher Schwächen, Leidenschaften, Widersprüche, Zerwürfnisse, Irrungen, Verzweiflungen und Verbrechen? Warum denn immer und überall diesen Mischmasch von Äther und Staub? Diese in den Erdenkot getretenen Perlen? In der Dichtung soll ja die Seele Paradiesesluft atmen, oder sie kommt auf Erden nirgends dazu."[59]) Die oberen Zehntausend entrüsteten sich über den revolutionären Sozialismus dieser Literatur und starrten die Gestalten, die mit einemmal aus einer ihnen unbekannten Welt vor ihnen auftauchten, mit fassungslosem Schrecken an. Es ist in jeder Richtung charakteristisch, wenn der spätere Reichskanzler Hohenlohe, nachdem er Hanneles Himmelfahrt im Theater gesehen hatte, in sein Tagebuch schrieb: „Ein gräßliches Machwerk, sozialdemokratisch, realistisch, dabei von krankhafter sentimentaler Mystik, unheimlich nervenangreifend, überhaupt scheußlich. Wir gingen nachher zu Borchardt, um uns durch Champagner und Kaviar wieder in eine menschliche Stimmung zu versetzen" (Denkwürdigkeiten II, 507). Dieses Gemisch von sittlicher Entrüstung und leichtherzigem Beiseiteschieben zeigt, wie groß die Kluft zwischen diesen beiden Welten war. Aber auch die Worte von Goltz sind bezeichnend. Denn so empfand die bürgerliche Gesellschaft, die sich an der Poesie des Idealismus genährt hatte.

Der erste Vertreter der alten Generation, der den Realismus von Arno Holz als „eigentliches Neuland" begrüßte, war Theodor Fontane.[60]) Freilich an Ibsen konnte er ebensowenig Geschmack finden wie York von Wartenburg oder Nietzsche. Trotzdem die Eheprobleme in einseitiger Weise das Thema auch seines Gesellschaftsromans bildeten, verwarf er doch den „Ibsenschen Eheblödsinn".[61]) „Alles, was da von Lebensanschauungen und Doktrinen mit drunter läuft, ist der reine Unsinn."[62]) „Dem anspruchsvoll und unberechtigt zutage tretenden Pessimismus würde ich entgegentreten."[63]) Darin sprach sich die gesunde Empfindung eines Mannes aus, der mit dem Volke Fühlung hatte und seinen Geist an der Geschichte nährte,

deswegen war er auch Zola gegenüber nicht kritiklos, er suchte in der Kunst noch Schönheit, und die fehlte ihm bei Zola.[64])

„Der Realismus wird erst ganz echt sein, wenn er sich mit der Schönheit vermählt, und das nebenherlaufende Häßliche, das nun mal zum Leben gehört, verklärt hat."[65]) Die Verklärung, die er selbst über die „Irrungen, Wirrungen" ausgoß, war freilich nicht frei von Sentimentalität. Wenn man den Roman L' Adultera, mit dem er selbst die realistische Novellistik in Deutschland eröffnete, mit Anna Karenina von Tolstoi vergleicht, so steht nicht nur die mächtigere, dichterische Kraft auf der Seite des Russen, sondern, was viel wichtiger ist, der tiefere Ernst und deswegen schließlich doch der wahrheitsgetreuere Realismus. Die Weichheit, mit der bei Fontane die Ehekonflikte zerfließen, erinnert an den Schluß der Wahlverwandtschaften bei Goethe und ist in ihrer gesellschaftlichen Glätte vom wahren Realismus noch weit entfernt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Eindruck, den Zolas Romane selbst auf Fontane machten, mit dem außerordentlichen Erfolg seiner Schriftstellerei zusammenhing. Die armen deutschen Literaten sahen nicht ohne Neid auf die Erfolge ihrer glücklicheren Nebenbuhler im Auslande. Dieser Erfolg hing unzweifelhaft mit dem Hervordrängen sexueller Probleme zusammen. Die Gebrüder Goncourt gestanden selbst ein, daß sie mit ihrer naturalistischen Literatur erst dann Erfolg hatten, als sie mit der Sittenpolizei und Zensur zusammengestoßen waren; von da ab war der Erfolg um so größer. Von Zolas Romanen war der Dirnenroman Nana weitaus der verbreitetste. Da in der Gegenwart die Literatur in hohem Maße zum Geschäft geworden ist, so ist nicht zu bezweifeln, daß das Überwuchern der erotischen Probleme im Dienste der Reklame und des Erfolges steht. Der Konflikt mit der Zensur wirkt als Reklame und wird deswegen gesucht. Conradi, der von Bleibtreu als der bedeutendste Lyriker des Naturalismus dem erfolgreichsten Lyriker Geibel, diesem „Zeichen der Entartung", gegenübergestellt wurde,[66]) hatte sich im Jahre 1890 wegen Verbreitung unzüchtiger Literatur gerichtlich zu verantworten. Die Dichter des Naturalismus hielten sich für frei von aller bürgerlichen Moral. Für sie galt nach Johannes Schlaf „kein Gesetz als die Kraft, die Liebe und der Trieb der Natur".

Sie suchten die Hefe der Gesellschaft auf, weil sie alles erleben, alle Gegensätze in sich vereinigen wollten und gingen schließlich wie Conradi daran zugrunde, daß sie ihr Leben bis zur Hefe austranken. Sie fanden sich selbst in ihrer Liederlichkeit und Zerrissenheit interessant, nahmen sich wichtig und doch nicht ernst, sie staunten ihren eigenen Genius an, und hatten doch keine Ehrfurcht vor sich selbst. Wenn man die Romane, die in den früheren Generationen Anstoß erregt hatten: Schlegels Luzinde, Gutzkows Wally und auch noch Heyses Kinder der Welt mit der naturalistischen Literatur vergleicht, so erscheinen sie harmlos. Dabei verbindet sich mit der breiten Ausmalung sexueller Vorgänge bis zu sadistischen Perversitäten ein sentimentaler Kultus der Dirne, der von wirklichem Mitleid weit entfernt ist, weil er mit dem Anspruch des Mannes auf ein Recht an die Dirne verbunden ist. Grundsätzlich wird die Freiheit der Kunst von aller Moral proklamiert, was bei Gelegenheit des Prozesses gegen die Heinzeschen Eheleute bei der Beratung der lex Heinze (Oktober 1891) öffentlich zur Sprache kam. Schon vorher, 1885, bei dem Meineidsprozeß des Malers Gräfe mußte sich Anton von Werner gegen den öffentlich vertretenen Grundsatz der moralischen Freiheit der Künstler verwahren. Die öffentliche Meinung ließ ihn im Stich, denn, sagte Fontane und er drückte damit die herrschende Stimmung treffend aus, „die gebildete Welt geniert sich, nach dieser (d. h. der sexuellen) Seite hin Rigorismus zu zeigen."[67])

Die Kehrseite der naturalistischen Entleerung, Vergröberung und Verseuchung der Literatur war freilich eine immer zunehmende Gleichgültigkeit der Nation gegen die Literatur. Die Klagen darüber mehren sich gerade in den Kreisen der naturalistischen Dichtung selbst. Wenn Heinrich Hart darüber klagte, daß die Gebildeten im allgemeinen, wie Bismarck, der Held dieser Zeit, kein Verhältnis zur Literatur hätten, daß die Literatur als Luxus gälte, so fragte er sich nicht, ob nicht die Literaten selbst daran schuld waren. Er rechtfertigte den Anspruch der Literatur auf Geltung damit, daß sie die geistige Lebensluft des Volkes sei. Aber er dachte nicht daran, wie viel gerade der Naturalismus getan hatte, um diese Luft zu verpesten. Er behauptete, daß die Literatur im Unterschied von der allein hochgeschätzten Wirtschaft ein übernatürliches Bedürfnis befriedigen wolle,

aber er vergaß, daß gerade die naturalistische Literatur alles Übernatürliche verwarf. Er versprach als Frucht der Literatur die harmonische Lebensvollendung, aber er dachte nicht daran, daß die moderne Literatur nichts so geflissentlich leugnete und störte als die harmonische Lebensvollendung.[68]) Eine tiefe Verstimmung ging von ihr aus: die Freude am Leben, am Vaterland, an der Kirche wurde dem Volke vergällt. Gelegentlich klangen wohl tiefere, sogar religiöse Töne an, aber immer nur in der Form sentimentaler Erinnerung an eine überwundene Vergangenheit. Wenn sich Arno Holz an seine Jugend erinnerte, so sagte er:

Der Vater träumt von Mars la Tour,
Lieb Mütterlein studiert die Bibel.

Das ist sicherlich traditionell stilisiert ohne reelle Bedeutung. Die Ablehnung des Christentums macht man sich leicht durch grobe, von jeder Sachkenntnis freie Karikatur der Kirche und des Pfarrstandes. Anerkannt werden nur die schärfsten Kritiker der Kirche. Für Heinrich Hart ist Kierkegaard der einzige konsequente Christ.[69]) Allgemein anerkannt wird Tolstoi. Aber darüber urteilt Harnack sehr treffend: „Tausende unserer Gebildeten lassen sich durch seine Erzählungen an- und aufregen; aber im tiefsten Grunde sind sie beruhigt und erfreut, daß das Christentum Weltverneinung bedeutet; denn nun wissen sie bestimmt, daß es sie nichts angeht.“[70])

Ein Wunder ist es nicht, daß bei der religiösen Oberflächlichkeit der modernen deutschen Literatur die Nation ihr den Rücken dreht und sie unbeachtet läßt, um sich der furchtbaren, aber in bezug auf Weltanschauung, Metaphysik, Psychologie und Religion ernsten und tiefen russischen Literatur zuzuwenden. Besonders die Höchstgebildeten bekümmern sich nicht um die deutsche Literatur. Die gesamte Lyrik, sagt Treitschke, wird heute lediglich von den Frauen gelesen.[71]) Die modernen deutschen Dichter wüßten sehr wohl, daß sie von den Höchstgebildeten nicht gelesen würden. In dem Briefwechsel von Dilthey und York von Wartenburg spielt nur Wildenbruch eine Rolle, und der Verfasser der Weltgeschichte in Umrissen, ein anderer York von Wartenburg, einer der höchststehenden Deutschen, sagt mit Recht, daß Rußland eine hochstehende, vielleicht jetzt die bedeutendste Literatur Europas habe,

während er von der deutschen Dichtung sagt: „Unsere Literatur herrscht nicht einmal bei uns, wird im Ausland gar nicht gelesen."[72]) Die naturalistischen Dichter konnten sich diese Tatsache nicht verhehlen, neben überspanntem Selbstbewußtsein spricht sich immer wieder das Verzagen aus. Conradi sprach es aus: „Ich aber werde bald vergessen." Am schärfsten empfand Fontane, gerade weil er die Welt und die Geschichte kannte, „die Gleichgültigkeit der Poeterei". Er wunderte sich, daß er „trotz der klaren und niederdrückenden Erkenntnis von dem Nichts dieser Beschäftigung doch dabei ausharre. Das Traurigste, weil jeder von der Gleichgültigkeit der Sache durchdrungen ist, ist doch die Dichterei".[73]) So ist es bis heute geblieben. Vor kurzem fühlte sich der Vorsitzende der Sektion für Dichtkunst, Walter von Molo, verpflichtet, „die Öffentlichkeit auf die Gefahr hinzuweisen, die unsere Kultur durch die täglich wachsende Gleichgültigkeit gegen dichterische Werke in der Wurzel ihres Lebens bedroht." Es steht fest, daß diese Abwendung von der Literatur seit dem Einbruch des Naturalismus von den Literaten selbst immer wieder beklagt wird. Wenn, wie Walter von Molo befürchtet, „bei weiterer Ausbreitung der Gleichgültigkeit die schöpferischen Geister immer seltener werden müssen," so wird hier gewiß der Gerechte mit dem Ungerechten gestraft. Aber es ist begreiflich, ja unvermeidlich und das Zeichen eines richtigen Instinktes, wenn sich die Nation von einer Literatur abwendet, die die höchsten geistigen und sittlichen Werte zerstört und damit auch sich selbst vernichtet, denn daß die Auflösung des Idealismus und des Christentums und speziell der Ethik durch die naturalistische Literatur vollendet ist, und daß damit die Grundlagen unsrer Kultur angetastet sind, ist nicht zu bezweifeln.

Zweites Kapitel:

Die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Theologie.

Jede der beiden verschwisterten Bewegungen Idealismus und Erweckungsbewegung haben eine Theologie ausgebildet. Diese beiden aus derselben Wurzel aufgewachsenen Schößlinge hatten sich freilich weit voneinander entfernt, aber ihre innere Verwandtschaft war daran zu erkennen, daß beide einen Rest von mystischer Frömmigkeit bewahrt hatten; denn die Mystik war die beiden gemeinsame Wurzel. Aber von dieser Grundlage aus waren sie in scharfen Gegensatz zueinander getreten. Die beiden Grundlagen des orthodoxen Systems: Vernunft oder Natur und Offenbarung oder Bibel traten auseinander. Der religiöse Grundgedanke, den der Idealismus von der Aufklärung übernommen hatte, war der Glaube an die Vernunft. Er wurde auch zum Grundprinzip der idealistischen Theologie. Für sie war die Vernunft selbst die Offenbarung. Sie liegt als die göttliche Substanz dem menschlichen Wesen zugrunde. Die Offenbarung besteht darin, daß diese Grundlage ins Bewußtsein tritt. Das geschieht in prophetischen Männern, und dieser geschichtliche Vorgang bildet die Anregung für die Auslösung desselben Erlebnisses in den einzelnen Individuen. Als erste Darstellungen einer allgemeingültigen Idee werden die geschichtlichen Ereignisse zu Symbolen, die die religiöse Idee zwar nicht erzeugen, aber doch bedeuten und darstellen und damit ihre Verwirklichung anregen. Die geschichtliche Wirklichkeit der religiösen Erlebnisse ist für die Geltung der Idee gleichgültig. Die Geschichte kann der Kritik preisgegeben werden. Diese Verbindung von mystischer Religion mit geschichtlicher Kritik wird mit Bewußtsein erst in der Schule Hegels durchgeführt. Durch den mystischen Hintergrund fühlten sich die Hegelianer über die Aufklärer erhaben, vor der Dürftigkeit ihrer Vernunftreligion bewahrt und gegen die zerstörende Macht der Kritik geschützt, denn die in der Geschichte offenbare schöpferische Macht liegt in der Idee. Der idealistische Intellektualismus hatte allein Verständnis für die Vernunft und die Idee und unterschätzte den Willen und die Tat. Die Aufgabe

war deswegen eine rein wissenschaftliche, nämlich die Verbindung von Idealismus und Christentum. Über der Mystik trat die Reformation zurück. Die Theologie hat die Aufgabe, das Christentum mit der Philosophie der letzten großen Periode des deutschen Geisteslebens zu verschmelzen. Sie ist grundsätzlich Vermittlung. Die Theologen glaubten an die anima naturaliter christiana und an die Wahlverwandtschaft des Christentums mit der Bildung. Sie sahen in allem Wahren, Guten und Schönen die Strahlen desselben göttlichen Lichtes. Die Theologie verband sich mit Wissenschaft und Dichtung und stellte sich die Aufgabe, Antike, Idealismus und Christentum zu einer Einheit zu verschmelzen. Die reformatorische Beurteilung der Vernunft wurde verworfen, der Zwiespalt zwischen Glaube und Bildung schien versöhnt.[1]) Humanität und Christentum hatten einen Bund geschlossen, das Ideal geistiger Harmonie war verwirklicht. Was die Reformation nicht erreicht hatte, hatte der Idealismus geleistet.[2])

Die Theologie der Erweckungsbewegung verfolgte trotz ihres Gegensatzes gegen die idealistische Theologie insofern ein ähnliches Ziel, als sie Apologetik war. In dieser Beziehung sind beide Theologien schon wegen ihres gemeinsamen Ursprungs einig. „Nicht bloß weil beide in der Lebensbetrachtung gegen das Christentum übereinstimmen, sondern auch weil sie in der Behandlung der religiösen Formen des Christentums nur nach verschiedenen Richtungen demselben Wahne huldigen: die Apologeten, daß man das traditionelle Christentum mit wissenschaftlichen, insbesondere historischen Mitteln verteidigen, ihre Gegner, daß man es nach seiner kritischen Auflösung mit eben diesen Mitteln wieder aufbauen könnte.“[3]) Weil die Theologie der Erweckungsbewegung apologetisch war, so war sie Vermittlungstheologie, und auch sie verfolgte das Ziel, Christentum und Bildung miteinander zu vereinigen. Ihre Vertreter unterschieden sich von den idealistischen Theologen aber dadurch, daß sie infolge ihres Zusammenhanges mit dem bibelgläubigen Pietismus die Offenbarung nicht in der Vernunft, sondern in der Bibel fanden. Für die apologetische Tendenz dieser Theologie sind nicht nur etwa die Auseinandersetzungen Zöcklers mit der Naturwissenschaft und die apologetischen Vorträge Luthardts charakteristisch,

sondern die Auffassung der Theologie im allgemeinen. Sie zerfiel in Apologetik und Polemik. Beide haben aber nur dann ein Recht, wenn sie sich aus der fortschreitenden Forschung ergeben, aber die christliche Erkenntnis galt den Vertretern der Erweckungstheologie als gegeben. Die Aufgabe war nicht, sie zu erweitern und zu vertiefen, sondern sie zu verteidigen und die entgegengesetzten Weltanschauungen zu widerlegen. In dieser Beziehung steht das originelle Werk von Frank über die christliche Gewißheit auf demselben Standpunkt wie die populären apologetischen Vorträge von Luthardt. Grundsätzlich unterschieden sich von dieser Methode auch die Hegelianer von Strauß bis Biedermann und Pfleiderer nicht. Denn das Objekt der Theologie war das Dogma. Es war gegeben und die Aufgabe bestand darin, es zu entwickeln, zu kritisieren und den übrigbleibenden Rest zu verteidigen. Inhaltlich unterschieden sich die beiden Richtungen der Theologie nur durch den Umfang, in dem sie das Dogma beibehielten, also durch das Verhältnis von Kritik und Apologetik. Aber die Methode war auf beiden Seiten Verarbeitung des gegebenen Dogmas, d. h. Scholastik.

Dabei zeigen die in übermäßiger Breite ausgeführten Prinzipienlehren, daß die Theologen den größten Teil ihrer Arbeit und Kraft darauf verwendeten, die Grundlagen ihres Denkens zu legen. Darüber unterblieb die Arbeit an den konkreten Problemen und damit die Bereicherung der christlichen Erkenntnis. Die Arbeit beschränkte sich darauf, die gewonnenen Grundsätze auf das gegebene Dogma anzuwenden und es an ihnen zu kritisieren oder zu korrigieren. Dabei beschränkte man sich auf beiden Seiten im Anschluß an die Reden Schleiermachers auf die Aufgabe, die Gebildeten zu gewinnen. Die Entfremdung zwischen Volk und Kirche leiteten Vertreter der idealistischen Theologie aus dem Konflikt zwischen Wissenschaft und Kirche ab, weil sie in einseitiger Weise nur an die akademisch Gebildeten dachten. Dabei setzten sie voraus, daß die Gebildeten durch eine kritische Theologie zu gewinnen sein würden. Sie glaubten, „in der Kluft zwischen der Kirche und dem wissenschaftlichen Bewußtsein eine der Hauptursachen der seit Mitte des Jahrhunderts immer wachsenden Entkirchlichung unseres Volkes erblicken zu müssen". Die Kirche kann

die Aufgabe der Volkserziehung nicht mehr üben, wenn sie nicht „in der Sprache der Gegenwart zu den Menschen der Gegenwart redet". Mit der unglaublich gewordenen Form wird der religiös-sittliche Inhalt verworfen. Die Folge der Einflußlosigkeit der Kirche ist die Erschütterung der Moral, auf der das Volksleben ruht, die Zerstörung der sittlichen Gesellschaftsordnung. Deswegen erschien es als die Aufgabe, den Idealismus mit dem Christentum zu verschmelzen, seine „tiefsinnigen Gedanken so einfach und verständlich wie möglich darzustellen und zum Gemeingut der christlichen Welt zu machen".[4])

Bis ans Ende des Jahrhunderts blieb die Lösung dieser durch Schleiermachers Reden proklamierten Aufgabe das höchste Ziel der theologischen Arbeit, „die tiefsten Erkenntnisse des Menschenlebens und der Geschichte mit dem Glauben zusammenzuschließen, damit sie durch ihn Kraft und Weihe erhalten". D. h. das Ideal der Theologie ist „die Verbindung des Christentums mit dem geistigen Leben der Zeit".[5]) Diese Aufgabe wurde von Harnack auch als das Ziel der Theologie Ritschls festgehalten. Aber diese Tendenz, woher sie auch kam, begegnete einem tiefen Mißtrauen, und zwar innerhalb und außerhalb der Kirche. Dieses Mißtrauen richtete sich schließlich gegen die Theologie überhaupt. Das ganze Ideal einer Versöhnung des Christentums mit der Welt und ihrer Bildung erschien als eine völlige Entstellung des Christentums. Dem wurde die Tatsache entgegengehalten, daß das originelle historische Christentum im Gegensatz zur Welt und ihrer Kultur und Bildung steht.[6]) Die Versuche, diese Kluft durch die Theologie zu überspannen, haben darum nur zur Folge, daß die Theologie von allen Seiten abgelehnt wird, vom Volk und von den Gebildeten, innerhalb und außerhalb der Kirche; während „das populärste Interesse, das es gibt, das religiöse" ist, ist „keine Wissenschaft unpopulärer als die Theologie". Der religiöse Streit der Gegenwart ist nicht wirklich volkstümlich. Sie vermittelt dem Volke die Religion nicht. „Was dem Menschen die Religion in der Not des Lebens sein kann, wird durch die Theologie nicht erhöht noch gestärkt, sondern geschmälert und geschwächt." Für die oberen Schichten der Gesellschaft hat die Theologie keinen Bildungswert und sie „verwirrt

das Volk vollends, wenn sie mit wissenschaftlichen Mitteln das religiöse Interesse zu befriedigen unternimmt". Die popularisierte Theologie nun gar „weiß nicht, was sie will".[7]) Diese Kritik ging von der Voraussetzung aus, „daß in aller Theologie die Wissenschaft als ein für die Religion zerstörendes und sie einschränkendes Element liegt".[8]) Aber auch die Theologen, gegen die diese Polemik sich richtete, konnten sich dem Eindruck nicht verschließen, daß das Mißtrauen und die Geringschätzung der Theologie in der Kirche reißende Fortschritte mache.[9])

Mit besonderer Leidenschaft vertrat Lagarde den Gegensatz gegen die Theologie. Wissenschaft und Kirche sind miteinander unvereinbar, und deswegen steht die Theologie in Spannung sowohl mit der Kirche als mit der Wissenschaft. Die theologischen Fakultäten sind deshalb aufzuheben.[10]) Am schärfsten wurde die Theologie von all denen verworfen, die unter den Einfluß des Pessimismus geraten waren. Für sie stand alle Theologie besonders, soweit sie sich mit dem Idealismus verband, in schärfstem Konflikt mit der Wahrheit. So sagte Dühring: „Niemand, der auch nur einen Begriff von echter Wissenschaft hat, denkt daran, in der Theologie etwas zu sehen, was zum gebildeten Geistesleben noch irgendeinen Beitrag zu liefern hätte."[11]) Auf dem Tiefpunkt stand das Urteil über die Theologie während des Kulturkampfes. Es hing nicht von der Leistung der Theologie ab, sondern wurde dadurch nicht gehoben, daß die formale Technik der Wissenschaft mit der Absicht gepflegt und ausgebildet wurde, Achtung vor dieser Arbeit zu gewinnen. Lagarde sprach seine Urteile aus, während er neben Ritschl in Göttingen stand. Dühring wiederholte seine Urteile bis 1916, Overbeck hielt sie angesichts der Entwicklung der Theologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aufrecht. Treitschke gestand von Köstlins Lutherbiographie im Jahre 1879, daß ihn erst dieses Buch „mit der Theologie ein wenig ausgesöhnt habe".[12]) Es war ja nicht die Technik der historischen Arbeit, gegen die sich das Mißtrauen richtete, und durch deren meisterhafte Vollendung es hätte überwunden werden können. Es war die Theologie, die hinter dieser wissenschaftlichen Arbeit stand und sie diskreditierte. Es war der Widerspruch zwischen dem wissenschaftlichen und dem christlichen Denken, der durch die

Vermittlungstheologie künstlich verdeckt werden sollte. Es war der Streit zwischen der gesetzgebenden schöpferischen Vernunft, an die die Idealisten glaubten, und der Offenbarung, in der die Kirche Gott erkannte, dieser Streit, den die idealistische Theologie geschlichtet zu haben wähnte, und der doch immer wieder ausbrach: von beiden Seiten, in der Kirche und in der Wissenschaft bestritt man, daß dieses Experiment gelungen sei.

Das zeigte sich bei der Anwendung der Grundsätze des spekulativen Idealismus auf die Bibel. Es wurde nur allzu klar, daß sie sich mit dem biblischen Christentum nicht vereinigen ließen. Die Kritik des Lebens Jesu, mit der einst die Hegelsche Theologie sich vom Dogma befreit hatte, hatte zur Folge, daß mit den Evangelien die Person Jesu völlig in den Schatten trat. Er war zu einer unsicheren Gestalt geworden, die in einem Dämmerlichte stand, durch welches sie verhüllt wurde. Die erste und eigentlich die einzig greifbare Persönlichkeit des Urchristentums war nun Paulus. In der Geschichtskonstruktion der Tübinger Schule erschien er im Grunde genommen als der eigentliche Gründer der Kirche, denn der Anstoß, der von Jesus ausgegangen war, blieb im Dunkeln. Vom Neuen Testament blieb nur der Paulinismus übrig, und von ihm auch nur der Kampf des Paulus mit dem Judentum und dessen Dokumente, denn als die religionsgeschichtliche Leistung des Apostels galt die Überwindung des Judentums. Die Vorgeschichte für die evangelische Freiheit lag nun selbstverständlich nicht im Alten Testament, etwa im Prophetismus, aber auch nicht in der völlig dunklen und unsichren Geschichte Jesu, sondern im Griechentum.

In der Beschränkung auf den Paulinismus setzte sich die Begründung der reformatorischen Theologie auf den Paulinismus fort. Luther hatte sein Evangelium durch den Römerbrief entdeckt, wie einst Augustin seine Gnadenlehre. Das Evangelium der Reformation schloß sich an Augustin und an dessen Verständnis des Paulus an. Sowohl die Theologie Melanchthons wie die Kalvins, schloß sich eng an den Römerbrief an. Die reformatorische Theologie war und wollte sein ein neues Verständnis des paulinischen Evangeliums. In dieser Bahn blieb das System der protestantischen Orthodoxie. Der Paulinismus gab den Rahmen ab, in den die

Evangelien hineingepaßt wurden. Die protestantische Theologie war eine Frucht des Paulinismus. Da die Reformatoren ihren Kampf mit der katholischen Kirche als eine Fortsetzung der Kämpfe des Paulus mit dem Pharisäismus ansahen, so wurde schon in der orthodoxen Theologie der Paulinismus überwiegend und in einseitiger Weise unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes gegen das Judentum und seine Gesetzlichkeit verstanden. Damit wurde das paulinische Evangelium ausschließlich nach dem Römer- und Galaterbrief beurteilt. Diese Einseitigkeit wurde durch die Auffassung des Urchristentums, die die Tübinger Schule begründet hatte, nur noch verstärkt. Paulus erscheint lediglich als Gegner des Judentums, als Antinomist, als Vorläufer Marcions. Die positive Stellung des Paulus zum Gesetz wird nicht mehr verstanden. Die Auseinandersetzung mit dem Griechentum in den Korintherbriefen tritt hinter dem Kampf mit dem Judentum völlig zurück. Für den Gegensatz des Paulus gegen den Antinomismus hatte diese Auffassung des Paulus kein Auge, deswegen erst recht nicht für den Jakobusbrief und die durch ihn vertretene Tendenz. Diese galt höchst verfehlterweise als antipaulinisch, denn die in derselben Richtung laufende Tendenz des Paulus sah man nicht. Da nun Jakobus den synoptischen Evangelien, besonders dem ersten, innerlich nahesteht, so wirkte dieses Urteil auch auf Matthäus zurück, und darum blieben die Evangelien für die Theologie unfruchtbar. Der Anschluß an die Reformation beschränkte sich auf den Gedanken der Freiheit vom Gesetz. In ihm sah man das Bindeglied zwischen der Reformation und dem Idealismus: die Freiheit eines Christenmenschen und die Autonomie des Idealismus entsprachen einander.

Die herkömmliche Auffassung des paulinischen Evangeliums verstärkte die kritische Stellung der Theologie gegenüber der Geschichte Jesu. Die Aufgabe, das Evangelium des Paulus dem Evangelium Jesu ein- und unterzuordnen, wurde nicht ergriffen. Es blieb nach wie vor auch für die Theologen des Idealismus dabei, daß der Paulinismus den Grundriß für die Glaubenslehre abgab. D. h. sie blieb in ihren Grundzügen bei aller Kritik orthodox. Die Idee des Reiches Gottes kam auch in der idealistischen Theologie nicht

wirklich zur Geltung. Die Fortbildung der Lehre war keine positive Bereicherung und Vertiefung, sondern sie bestand in kritischen Abstrichen, in einer immer weitergehenden Vereinfachung, und d. h. Entleerung der Glaubenslehre. Dazu wurde der spekulative Charakter des Idealismus unwillkürlich auch auf Paulus übertragen. Bei dem scharfsinnigsten Exegeten dieser Schule, bei Holsten, bekam die Theologie des Paulus einen theoretischen, blassen, abstrakten Zug. Sie wird zur Bewußtseinstheologie, erscheint als spekulativ, als ein aus einem Obersatz abgeleitetes, konstruiertes System. Nicht nur die Abhängigkeit von Jesus, sondern auch der Zusammenhang mit der Gemeinde, aus der der Apostel hervorgegangen war, und in die seine Arbeit einmündete, wird völlig verwischt. Sein Evangelium erscheint als rein subjektiv, individuell, als das Werk eines genialen Kopfes, der wie die spekulativen Theologen des Idealismus mit eifersüchtigem Ehrgeiz Wert darauf legt, sich sein Evangelium ganz persönlich erdacht zu haben. Ebenso erscheint die paulinische Mission in allen Darstellungen dieser Schule bis zu Weizsäcker hin als das Privatunternehmen eines genialen Missionars, eines eigensinnigen Einspänners, der sich von der Gemeinde emanzipiert, ohne sich ihr verantwortlich zu fühlen.

Da die idealistische Theologie religiös der Mystik näherstand als der Reformation, so galt den idealistischen Theologen als das religiös wertvolle Element im paulinischen Evangelium nicht die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, in der man ein juristisches Denken fand, entstanden aus der Debatte eines Rabbinen mit Rabbinen, sondern allein die Mystik, die man bei Paulus fand; denn auch bei ihm sollten Tod und Auferstehung Jesu geschichtliche Symbole einer allgemeingültigen Idee sein. Der Gemeinde konnte dieses Evangelium infolgedessen nur so verkündigt werden, daß sie vom Bild zum Sinn, vom Buchstaben zum Geist, von der Geschichte zur Idee, von der Anschauung zum Begriff, vom Konkreten zum Abstrakten geführt wurde. Die religiöse Erziehung bestand in einer Entwöhnung vom geschichtlichen Stoff. Die Vertiefung war Verblassung. Die Predigt wurde intellektualistisch, theoretisch, abstrakt. Der Inhalt des Evangeliums war freilich nicht mehr wie in der Aufklärung eine Moral, aber eine Idee.

Diese ganze Auffassung des paulinischen Evangeliums hing zusammen mit der Stellung der idealistischen Theologen zum Alten Testament. Auch in ihr setzte sich eine Tendenz fort, die der Idealismus von der Aufklärung übernommen hatte. Sie durchzieht die ganze Front von Fichte bis zu Goethe hin. Denn auch Goethe konnte sagen: „Das Christentum steht mit dem Judentum in einem weit stärkeren Gegensatz als mit dem Heidentum.“[13]) Dieses Urteil über das Alte Testament setzt sich nur auf der Linie nicht fort, die von Hamann ausgeht. Aber auch bei Herder blieb das Urteil über das Alte Testament rein ästhetisch, hatte also keine theologische Wirkung, und in seiner Geschichtsphilosophie tritt doch schließlich wie bei Hegel das Alte Testament dem Griechentum gegenüber in den Schatten.[14]) Auch Schleiermacher stimmt dem Urteil des Idealismus über das Alte Testament zu. Als Vorstufe des Christentums erschien im Idealismus das Griechentum. Diese Nichtachtung des Alten Testamentes wurde bedeutend verschärft durch Lagarde. Er fand freilich auch tiefe und schöne Worte über die alttestamentliche Frömmigkeit, aber der fanatische Gegensatz gegen Paulus und die Reformatoren war doch darin begründet, daß Paulus das Alte Testament und damit das Judentum in die Kirche eingeschwärzt habe.[15]) Als echter Idealist verwarf er die aus dem Alten Testamente stammende Schätzung der Geschichte als „das jüdische Gift, den grundstürzenden Irrtum vom Werte des einmaligen Faktums“.[16]) Im vollendeten Gegensatz zu Kierkegaard. Er bestritt vor allen Dingen, daß sich das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament als Weissagung und Erfüllung verstehen ließe. Er wurde damit zum theologischen Vater des germanisch antisemitischen Christentums.

In derselben Richtung wirkte auch die alttestamentliche Kritik in der Art, wie Wellhausen sie fortführte, denn hier bleibt die Tatsache, daß aus der Religion Israels die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit entsteht, schließlich unerklärt.[17]) Die Tatsache läßt sich nur beschreiben, aber nicht erklären. Das Christusbild am Schluß ist nicht nach dem Vorbild der alttestamentlichen Propheten entworfen. „Seine Rede ist nicht die aufgeregte der Propheten, sondern die ruhige der Weisen. Er gibt nur dem Ausdruck, was jede

aufrichtige Seele fühlen muß ... Die hinreißende Einfachheit unterscheidet ihn von Moses und den Propheten."[18]) Diese ganze Geschichtsauffassung und Religionsphilosophie steht der Aufklärung wieder nahe. Das Christusbild hat ungewollt, unbewußt einen klassischen, hellenischen Zug, denn das Ideal des Weisen ist hellenisch, und aufgeregt erscheinen die Propheten im Gegensatz zur klassischen Ruhe der Hellenen. Deswegen ist auch die Kritik der Evangelien, mit der Wellhausen geschlossen hat, die logische Konsequenz seiner Kritik des alten Testaments.[19]) Der Gegensatz Jesu gegen den Pharisäismus erscheint als Fortsetzung und Vollendung des Kampfes der Propheten gegen den Kultus. Gesetz und Propheten werden zum Gegensatz. In einem ganz anderen Sinne, als es Paulus meinte, ist das Gesetz zwischeneingekommen, es ist ein Fremdkörper, nicht die Grundlage des Evangeliums wie bei Paulus, sondern vielmehr des Talmudismus. Der von den Tübingern konstruierte Zwiespalt zwischen Gesetz und Evangelium wird in das Alte Testament zurückdatiert. Zugleich verrät sich in dieser Konstruktion der Geschichte Israels der Entwicklungsgedanke, der den Idealismus mit dem Realismus verband: der geschichtliche Verlauf als eingleisige, gradlinige, aufsteigende Entwicklung.[20]) Endlich erkennt man in den Prolegomena zur Geschichte Israels, wie in der Schrift über die Pharisäer und Sadduzäer in der Art, wie der Kampf gegen den Kultus und die Priester aufgefaßt und die Parteien in der Gemeinde beurteilt werden, die Stimmung des Kulturkampfes.

Das Zurücktreten der Evangelien, und damit der Person Jesu, zeigt sich in der Leben-Jesu-Forschung. Die Arbeit am christologischen Dogma ist im 19. Jahrhundert freilich fortgesetzt worden, aber sie ist sehr zurückgetreten und hat keine entscheidende Bedeutung gewonnen. Trotzdem ist die Person Jesu im Mittelpunkt des theologischen Interesses geblieben. Das zeigt sich in der Leben-Jesu-Forschung. Freilich ist das Urteil des Historikers dieser Forschung übertrieben. „Wenn einst unsere Kultur als etwas Abgeschlossenes vor der Zukunft liegt, steht die deutsche Theologie als ein größtes und einzigartiges Ereignis in dem Geistesleben unserer Zeit da ..., und die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu."[21])

So viel aber ist an diesem Urteil richtig, daß diese Literatur beweist, in welchem Maße das Interesse an der Person Jesu im Mittelpunkt der Theologie und damit des geistigen Lebens steht. Diese ganze Literatur hat aber erst durch die idealistische Theologie ihre Bedeutung bekommen. Das Leben Jesu von Strauß bildet den Ausgangspunkt dieser Bewegung. Der Maßstab der Kritik stammte aus der Aufklärung. Daß diese die Grundlage des Idealismus geblieben ist, zeigte sich in der Leben-Jesu-Literatur. Mag man den Maßstab der Kritik anerkennen oder verwerfen, in jedem Fall führte die aus der Aufklärung stammende Kritik des Lebens Jesu zu dem Ergebnis, daß das wunderbare Element aus ihm gestrichen wurde. Damit verschwand nun aber nicht ein einzelner, gelegentlich hervortretender Zug, der sich hier findet wie in der Legende überhaupt, denn die Evangelien erzählten ja ausschließlich wunderbare Handlungen Jesu, und im Markusevangelium, das meist als das älteste galt, sind nicht etwa die Reden, sondern die Wunder Jesu die eigentliche Substanz der Erzählung. War dieser Kern aus der Geschichte Jesu herausgebrochen, so blieb kein greifbarer geschichtlicher Stoff zurück mit Ausnahme der Leidensgeschichte. Aber nicht nur die Geschichte Jesu, sondern auch er selbst trat damit in den Schatten, denn indem das wunderbare Element aus seinem Leben fortgewischt war, verschwand nicht etwa nur ein Zug aus seinem Gesichte, sondern er bekam überhaupt ein anderes Gesicht, oder vielmehr er wurde unerkennbar. Seine ganze Geschichte wurde unsicher. Völlig verändert wurde das Christusbild insofern, als aus seinem Leben die Tat verschwand. Er erschien nun als Redner. Seine Gemeinschaft mit Gott und damit der Inhalt seines Lebens blieb Gedanke, Empfindung, Wille, aber nicht Tat. Seine Liebe blieb Wort aber nicht Werk. Übrig blieb nur das Selbstbewußtsein Jesu.

Dieses Zusammenziehen der ganzen Geschichte Jesu auf die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins war wieder ein echt idealistischer Zug. Der Lehre Jesu gegenüber erschien seine Tat als entbehrlich. Dieser Christus, der nur Lehrer, Redner, aber nicht Täter war, entsprach dem religiösen Typus, der aus der Orthodoxie erwachsenen Aufklärung. Für den Protestantismus fiel auf die Lehre, die Predigt,

das Wort ein übermäßiges Gewicht. Die Tat, das Werk trat zurück. Dem entsprach das Christusbild. Es stand in Wechselwirkung mit diesem Typus des Christentums, mit einer Kirche, die nur lehrte aber nicht handelte. Das Christusbild, welches aus der idealistischen Leben-Jesu-Forschung hervorging, spiegelte diesen Typus des Christentums wider. Es war in sich widerspruchsvoll, denn in der Geschichte Jesu entstand nun eine Spannung zwischen Bewußtsein und Sein. Das Selbstbewußtsein Jesu war Machtbewußtsein. Dieses entsprach in den Evangelien seiner tatsächlichen Macht. Diese Bestätigung des Machtbewußtseins Jesu fehlte nun. Damit wurde das Selbstbewußtsein Jesu zu einem schweren Problem. Es fehlte ihm das Widerlager, die empirische Bestätigung, so wurde es zweifelhaft. Der Standpunkt von Strauß, die Kritik der Geschichte Jesu nur gegen das Wunder zu richten und sein Wort unangetastet zu lassen, war eine Halbheit, bei der man nicht stehenbleiben konnte. Mit seiner Macht wurde auch sein Machtbewußtsein zweifelhaft; darum wendet sich die Kritik jetzt gegen das Johannisevangelium. Noch für die Idealisten, für Fichte und Schleiermacher, galt es wie für Luther als das Hauptevangelium gerade deswegen, weil hier im Unterschiede von Markus das Wunder gegen das Wort zurücktrat. Aber nun zeigte es sich, daß damit auch das Wort Jesu zweifelhaft wurde. „Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen ... Hierin liegt stets die Entscheidung der Frage.“[22]) So wie Jesus im Johannesevangelium spricht, kann er nicht gesprochen haben. Auch das Urteil über das Johannesevangelium ergab sich nicht nur aus der literarischen Forschung, sondern aus der religiösen Lage. Während es für die Idealisten wie für die Reformatoren noch das Hauptevangelium war, trat es zurück, sobald vom Idealismus nicht mehr übriggeblieben war als seine Grundlage, die Aufklärung. Das Ende dieser Entwicklung ist Wellhausens Kommentar zum Evangelium. Wurde das Evangelium als mystisch beurteilt und gleichzeitig die Mystik als Verirrung verworfen, so waren Urteile, wie Wellhausen sie fällte, ein Zeichen des religiösen Standes. Diese Kritik wirkt auf die synoptischen

Evangelien zurück, die eschatologische Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft erschien schon Strauß als phantastisch. Jetzt wurde die Predigt von der Gegenwart des Himmelreiches, sobald man einmal erkannt hatte, was damit gesagt war, unglaublich. Damit wurde das messianische Bewußtsein Jesu, das bis dahin als der festeste Punkt seiner Geschichte galt, zweifelhaft, und so wurde auch der Prozeß Jesu, die Leidensgeschichte, das eigentliche Thema, der Kern und Sinn seiner Geschichte unsicher. So war es denn nur logisch, daß die mit der Hegelschen Philosophie einsetzende Leben-Jesu-Forschung mit der Frage endete, die sich gleich zu Anfang gemeldet hatte:[23]) Hat Jesus gelebt?

Die Spannung zwischen der Innerlichkeit des ideellen Selbstbewußtseins Jesu und seiner realen Macht konnte aber auch noch zu einer anderen Frage führen: wenn dem Machtbewußtsein Jesu jede erfahrungsmäßige, äußere Bestätigung fehlte, so erschien es als enthusiastisch; der urchristliche Enthusiasmus findet sich dann also nicht erst bei Paulus, sondern schon bei Jesus. Wie sollte er auch in die Gemeinde eingedrungen sein, wenn Jesus sich wirklich nach der Schilderung Wellhausens durch die Ruhe des Weisen von dem aufgeregten Wesen der Propheten unterschieden hätte. Alles, was in der Religionsgeschichte sich über den Durchschnitt und die Mittelmäßigkeit erhebt, ist Schwärmerei. Fehlt dem Selbstbewußtsein Jesu in seinem Erlebnis und in seiner Tat das Gegengewicht, so ist es überspannt. Im Zusammenhang mit der Neigung, alles, was über das Alltägliche hinausgeht, auch das Genie, pathologisch zu deuten, die Propheten, Mohammed, Luther, Kierkegaard als krankhaft zu beurteilen, erscheint ganz normalerweise das Selbstbewußtsein Jesu, dem jede empirische Bestätigung fehlt, als phantastisch überstiegen, krankhaft; und damit endet die als so großartig empfundene Leben-Jesu-Forschung mit der anderen Frage: war Jesus gesund? Damit hatte die Bewegung ein doppeltes Ende erreicht und sich selbst aufgelöst. Das Ergebnis bewies nur, daß ein Fehler im Ansatz lag.

Die Folge war ein tiefes Mißtrauen gegen die ganze Leben-Jesu-Forschung, ein skeptischer Positivismus seiner Geschichte gegenüber. Die Betrachtungsweise Bruno Bauers wurde fortgesetzt und durchgeführt: das Christusbild ist ein Mythos, ein Produkt

des Enthusiasmus der Gemeinde, aus ihrer Phantasie entstanden. Die Leben-Jesu-Literatur gehört in die Legendenforschung. Der hinter der Legende stehende Jesus ist eine nebelhafte, unerkennbare Gestalt, seine Reden sind ein Erzeugnis der Gemeindetheologie.

Diese Skepsis der Forschung gegenüber verband sich auf der anderen Seite mit dem Glauben an die Evangelien. Sie sind geschrieben vom Standpunkt der gläubigen Gemeinde aus, nicht als objektive, unparteiische, geschichtliche Berichte, sondern als Glaubenszeugnisse. Als Geschichtsquellen im Sinne der voraussetzungslosen Forschung sind sie nicht gemeint und nicht zu gebrauchen. Verständlich sind sie nur vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus. Sie stimmt dem Glaubensbekenntnis, das in den Evangelien liegt, zu. Darin lag die Überzeugung, daß das Christusbild der Evangelien dem Selbstbewußtsein Jesu entsprach. Der Zweifel und die Kritik richteten sich hier nicht gegen die Evangelien, sondern gegen die Leben-Jesu-Forschung. Einig waren die beiden Formen der Skepsis in der Erkenntnis, daß das Christusbild der Evangelien ein Ausdruck des Gemeindeglaubens war. Aber auf der einen Seite bedeutete dieses Urteil eine Zustimmung zu diesem Glauben, auf der andern einen Zweifel an ihm.[24])

Aber durch diesen Zweifel wurde die Frage, wie denn die Gemeinde entstanden war, die dieses Christusbild entworfen hatte, zu einem schweren Problem. Da Jesus vom Alten Testament und vom Judentum getrennt wurde, so war schon hier eine Kluft entstanden, die ausgefüllt werden mußte. Nun öffnete sich zwischen Jesus und der Gemeinde auch eine unausgefüllte Kluft, die überbrückt werden mußte. Wenn Paulus nur als Feind des Judentums verstanden wurde, als ein Vorläufer Marcions, so entstand ein Riß zwischen ihm und der weiteren Geschichte der christlichen Gemeinde, der ebenfalls geschlossen werden mußte. Die Entstehung der altkatholischen Kirche wurde zu einem schweren Rätsel. Die Lücken, die so auf allen Seiten entstanden, mußten durch religionsgeschichtliche Konstruktionen ausgefüllt werden. Bei der durch die idealistische Theologie bestärkten Neigung, die Vorgeschichte des Christentums nicht im Judentum, sondern im Griechentum zu sehen, faßte man das Christentum als Produkt des hellenistischen

Synkretismus auf. Diese Erklärung versagte freilich der Person Jesu gegenüber, aber für Paulus bekam nicht das Judentum, zu dem er ja in ausschließendem Gegensatz stehen sollte, sondern der Hellenismus die Bedeutung eines entscheidenden Einflusses. Freilich dachte man ihn sich nicht mehr wie zur Zeit des spekulativen Idealismus als abhängig von griechischer Philosophie, aber von der hellenistischen Religionsgeschichte, besonders den Mysterienkulten. Ein Fortschritt über die Tübinger Schule hinaus, lag darin, daß das Verständnis für die Individualität, für die schöpferische, religiöse Persönlichkeit, für den Genius des Heros sich zeigte. Man könnte diesen Gesichtspunkt romantisch nennen, aber in die deutsche Theologie ist er nicht unmittelbar aus der romantischen Schule eingedrungen, sondern durch die Vermittlung von Carlyle, dessen Einfluß z. B. bei Wellhausen, aber auch bei Lagarde und Harnack, deutlich zu erkennen ist. So bekam in der Theologie der Begriff des religiösen Genies eine besondere Bedeutung. Er trat in der Geschichtsphilosophie neben den Begriff der Idee. Das Genie ist der Träger der Idee; auf die Religionsgeschichte angewendet, ist er der Mittler der Offenbarung. Dieser Begriff bildete die Grundlage für das Verständnis des Prophetismus, Jesu und der Apostel. Im Unterschied von dem christlichen Zwiespalt zwischen Menschengeist und Geist Gottes, zwischen Geist und Natur war dieser Begriff monistisch, denn die Begabung des Helden ist eine Steigerung der Natur. Damit war der Gedanke des Übermenschen angebahnt. Von dieser Ergänzung abgesehen, ist die moderne Auffassung des Urchristentums eine einfache Fortsetzung der Hegelschen Geschichtskonstruktion in der Tübinger Schule.

Die Kluft, die zwischen Jesus und Paulus aufgerissen war, wurde durch die Auffassung des Paulus als eines rabbinischen Theologen zu einem Gegensatz. Auch diese Auffassung hat ihre Wurzel in der Aufklärungsgrundlage des Idealismus. Die wegwerfenden Urteile über Paulus, die die Aufklärung in Umlauf gesetzt hatte, finden sich noch bei Fichte. Sie werden erneuert, verschärft und wissenschaftlich vertieft durch Lagarde. Er war als Idealist ein Gegner des Paulus und Luthers. Lagarde hatte erkannt, daß Paulus kein Hellenist war, sondern daß sein Denken aus dem Alten Testament stammte. Aber gerade deshalb erscheint ihm

Paulus als der Verderber des Christentums, denn er hat das Judentum und die jüdische Theologie in die Kirche eingeführt. Er selbst war Jude, Rabbine, ein Jünger der Schriftgelehrsamkeit, die in den Talmudismus hineintrieb. Das verderbliche Element in seiner Theologie liegt in seiner positiven Stellung zum Gesetz. Der idealistische Gegensatz gegen das Alte Testament wirkte bei Lagarde nicht in der Weise, daß er bei Paulus nur den Gegensatz gegen das Judentum sah, sondern in der Form, daß die geschichtlich richtig erkannte Stellung des Paulus zum Gesetz als ein jüdisches Erbteil verworfen wurde. Jesus dagegen wird in ebenso einseitiger Weise nur vom Gegensatz gegen den Pharisäismus aus verstanden. Die verderbliche Wirkung der jüdischen Schriftgelehrsamkeit bei Paulus zeigt sich in seiner Rechtfertigungslehre, die nur zum Zweck des Ausgleichs mit dem Judentum ausgebildet ist. Der Gegensatz gegen Paulus wird damit zum Kampf gegen die paulinische und damit auch gegen die reformatorische Rechtfertigungslehre. Sie ist das Fündlein eines Schriftgelehrten, für den Laien unverständlich. Durch sie wird das einfache Evangelium Jesu von der Vaterliebe und Gnade Gottes verfilzt, ein jüdischer Sauerteig kommt in das Evangelium hinein, weil es dialektisch mit der Geltung des Gesetzes auseinandergesetzt und vereinigt werden muß.[25]) So konnte denn als Ertrag der Verhandlungen über das Verhältnis des Paulus zu Jesus in einer zusammenfassenden Darstellung am Ende des Jahrhunderts festgestellt werden: „Was in der Rechtfertigungslehre und in der Lehre von der christlichen Freiheit Tiefes, Echtes enthalten ist, das geht alles zurück auf die Erlebnisse des Paulus. Allein noch viel mehr als an anderen Punkten seiner Theologie hat hier die Apologetik dem Ausdruck seiner Gedanken geschadet. Sie nötigte ihn, auf die Fragestellung und die Begriffe seiner Gegner einzugehen und, mit Benutzung der gleichen Begriffe, die Antithesen zu den Thesen der Gegner aufzustellen. Ein gänzlich unjüdischer großer Inhalt wurde dadurch hineingepreßt in die verkehrte jüdische Form. Das gilt von der Rechtfertigungslehre ... noch mehr als von der Theorie der christlichen Freiheit."[26]) Es war eine Epoche, daß die Grundlehre der Reformation die Predigt von der Rechtfertigung des Sünders in Gegensatz zum Evangelium Jesu

gestellt, und von der protestantischen Theologie als ein Rest jüdischer Schriftgelehrsamkeit bekämpft wurde. Darin zeigte sich, wie weit die Bahn der deutschen Theologie vom reformatorischen Evangelium abgewichen war. Als der lebendige, brauchbare Kern des paulinischen Evangeliums erschien nun nicht die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, sondern die Mystik. „Hatte sich die jüdische Deduktion noch in jüdischen Anschauungsformen bewegt, so dient jetzt die mystische Anschauung zu ihrer wohltätigen Ergänzung." Nur „insofern läßt sich die paulinische Erlösungslehre allerdings auf dem weiteren Umwege der phaciśäisch-gesetzlichen Sühnetheorie und dem näheren einer ethisch wirkenden Mystik zuletzt wieder auf die einfachen sittlich religiösen Grundlinien des Evangeliums zurückführen. Dabei behält übrigens doch diese paulinische Mystik ihren ganz originellen Wert."[27]) Aber diese Mystik war doch „dem Judentum von Haus aus und nicht minder der Religion Jesu fremd". Mit ihr trat Paulus „aus der Sphäre seiner nationalen Religion heraus", aber gerade dadurch „bereitete er dem Christentum die Bahn, in deren Verfolgung dieses ... nach Überwindung aller konkurrierenden Kulte zur Weltreligion werden sollte".[28]) In der Tat, ein seltsamer Schluß dieser ganzen theologischen Entwicklung. Durch eine Mystik, die im Unterschied von der rabbinischen Rechtfertigungslehre Kern und Kraft seines Evangeliums ist, die aber dem Evangelium Jesu fremd ist, hat Paulus erst das Christentum zur Weltreligion gemacht. Diese Auffassung hätte sich nicht durchsetzen können, wenn sie nicht einer weit verbreiteten Stimmung entgegengekommen wäre. Die Rechtfertigungslehre war auch in der christlichen Gemeinde zurückgetreten. Es war zu einer Frage geworden, die verneint wurde, ob diese Lehre noch im Mittelpunkt der christlichen Predigt stünde; das war in der Tat nicht der Fall. Diese religiöse Lage spiegelte sich in der theologischen Auffassung des Urchristentums wider. In der Kritik desselben wirkte die Aufklärung, in der geschichtlichen Konstruktion, die das Griechentum statt des Alten Testamentes als Vorstufe des Christentums ansah, verriet sich der Klassizismus, in der religiösen Beurteilung des Urchristentums kam die Mystik zum Vorschein. Das waren aber die drei Fäden, aus denen der Idealismus gewoben war.

Diese Verdrängung der reformatorischen Theologie aus der Auffassung des Evangeliums läßt sich aber vollständig nur verstehen, wenn man auf die Schwester der idealistischen Spekulation, die Theologie der Erweckungsbewegung, achtet. Sie hatte sich ebensowenig wie die idealistische Theologie an die Reformation angeschlossen, sondern ebenso wie der Idealismus an die Mystik.[29]) Diese war die ihnen beiden gemeinsame religiöse Grundlage. Es ist aber nicht richtig, den Unterschied der beiden theologischen Bewegungen darin zu sehen, daß die eine die allgemein angenommenen Methoden der wissenschaftlichen Arbeit auch ihrerseits anerkannte, die andere durch ihre konservative Stellung zur christlichen Überlieferung in eine Apologetik ausgeartet wäre, die mit oder ohne Bewußtsein die Methoden der wissenschaftlichen Arbeit vernachlässigt oder verworfen hätte.[30]) Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß die Theologen der Erweckungsbewegung die im Alten Testament liegende Wurzel des Christentums anerkannten, vor allem aber darin, daß sie die Grundlage des Idealismus in der Aufklärung verwarfen, nämlich den Glauben an die gesetzgebende, schöpferische Macht der Vernunft.

Die Theologen der Erweckungsbewegung sahen ihren Unterschied von der idealistischen Theologie darin, daß sie das Urteil der Reformatoren über die Vernunft teilten. Gemeinsam war beiden Richtungen der aus der Antike stammende Vernunftbegriff, den auch die protestantische Orthodoxie nicht aufgegeben hatte. Ihnen allen galt die Vernunft als ein produktives Organ, in sich selbst zur Erkenntnis Gottes befähigt. Aber den idealistischen Glauben an die Vernunft verwarfen die Theologen der Erweckungsbewegung. Indessen hatte ihre Skepsis gegen die Erkenntniskraft der Vernunft einen anderen Grund als Kants Vernunftkritik. Einig waren sie mit ihm darin, daß die menschliche Vernunft unfähig zur Erkenntnis Gottes ist; aber für sie lag das nicht wie für Kant am Wesen der menschlichen Vernunft, deren Geltung auf die Sinnenwelt beschränkt ist. Sie hielten an der Überzeugung fest, daß die Vernunft die Kraft zur Wahrnehmung des Übersinnlichen ist. Aber diese Kraft ist gelähmt durch die Sünde. In dieser Überzeugung, daß die menschliche Vernunft durch die Sünde unfähig

geworden ist, Gott zu erkennen und zu lieben, schlossen sich die Theologen der Erweckungsbewegung mit Bewußtsein an die Reformatoren an. An dieser Stelle schied sich ihr Weg von der Bahn des Idealismus. Sie glaubten deswegen nicht, an eine gesetzgeberische und schöpferische Kraft der Vernunft, und darum auch nicht an eine autonome Vernunft. Sie stimmten dem reformatorischen Bekenntnis zu, daß die Menschheit eine Offenbarung nötig hat, weil ihre Vernunft durch die Sünde verderbt ist. In diesem Satz lag freilich das Zugeständnis, daß eine durch die Sünde nicht verdorbene Vernunft die Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes ohne Offenbarung haben würde; und in diesem irrealen Satz lag das sehr reale Zugeständnis, daß die Vernunft ein produktives Organ sei. Daß sie ein rezeptives, empfangendes, vernehmendes Organ ist, ein Auge aber kein Licht, ein Ohr aber keine Stimme, diese Einsicht war durch den der ganzen Theologie zugrunde liegenden griechischen Vernunftbegriff verwehrt. Darum kam der Einspruch gegen den Vernunftglauben der Aufklärung und des Idealismus zu spät. Der Unterschied zwischen beiden lag nun erst in der Lehre von der Sünde und ihren Folgen.

An dieser Stelle sahen die Theologen der Erweckungsbewegung den Fehler des Idealismus. Er brachte ein durch die Sünde nicht gebrochenes und gedemütigtes Selbstbewußtsein zum Ausdruck. In dieser Stimmung schloß sich die Erweckungsbewegung an den Pietismus an. Wenn von den beiden Quellen der Gotteserkenntnis, die das orthodoxe System kannte, nämlich der Vernunft oder der Natur und der Offenbarung oder der Bibel, die erste verunreinigt war, so blieb nur die zweite übrig. Die Pietisten waren als Theologen Biblizisten. Aber auch diese Linie war schon im 18. Jahrhundert überschritten worden. Es war eine Schwäche des orthodoxen Systems, daß es zwischen Natur und Bibel kein Mittelglied kannte. Darum brach auch zwischen diesen beiden so leicht ein Zwiespalt aus. Im 18. Jahrhundert entwickelte sich aus der Philosophie der Geschichte der aus dem Alten Testament stammende Begriff der Geschichte als Offenbarung. Dieser bereicherte die Theologie der Erweckungsbewegung. Sie ergänzte die Theologie durch den Begriff der Offenbarungsgeschichte oder Heilsgeschichte.

Damit war sie nicht mehr bloß Biblizismus, sondern Geschichtsphilosophie wie die Erlanger Schule.[31]) Nicht alle Theologen der Erweckungsbewegung erkannten das Recht einer christlichen Geschichtsphilosophie an. Die Biblizisten wie Beck verwarfen es, weil sie aller Geschichte kritisch gegenüberstanden. Dafür hielten sie an einer theosophischen Naturphilosophie fest. Im ganzen aber war durch die Kritik Kants die Naturtheologie überwunden. Die Theologie wurde völlig naturlos, sehr zu ihrem Schaden, wie sich besonders in der Ethik zeigte. Die naturlose Theologie war das Gegenstück zur materialistischen Naturforschung. Ein schwerer Schaden für die religiöse Entwicklung des deutschen Volkes.

Weil Natur und Vernunft aus den Grundlagen der Theologie ausgeschieden wurden, mußte ein neues Bindeglied zwischen dem christlichen und dem allgemein menschlichen Geistesleben gesucht werden. Dies wurde gefunden im Gewissen. Die Erweckungstheologie wurde Gewissenstheologie. Darin zeigte sich der Zusammenhang, den auch sie mit Kant hatte; denn das Gewissen hatte für Kants Weltanschauung eine grundlegende Bedeutung.[32]) Aber bei Kant war das Gewissen in erster Linie Pflichtbewußtsein, bei den Theologen der Erweckungsbewegung Schuldbewußtsein; eben darin schlossen sie sich an die Reformatoren an. Der Ausgangspunkt ihrer Theologie wurde die Lehre von der Sünde. Es ist charakteristisch, daß sowohl Tholuck wie Julius Müller mit einer Lehre von der Sünde anfingen. Von da aus versuchte man auch einen neuen Ansatz für das Verständnis Jesu zu gewinnen. Der rationalistischen Kritik gegenüber sollte der feste Punkt die Sündlosigkeit Jesu sein. Mit einem Aufsatz über dieses Thema eröffnete Ullmann das Organ der Vermittlungstheologie, die Studien und Kritiken. Er erschien später in sieben Auflagen und wurde zu einem grundlegenden Werk der Theologie der Erweckungsbewegung. In dieser Grundlage und nicht in konservativer Apologetik wurzelt die Erweckungstheologie. Das gilt bis zu ihren letzten Vertretern hin, bis zu Cremer und Kähler. Das religiöse Motiv ist das Schuldgefühl; aus ihm entwickelt sich die Erlösungsbedürftigkeit und damit die Nötigung, der Wille, dem Evangelium zuzustimmen. Mit Kant fühlten sich diese Theologen verbunden durch dessen Lehre vom

radikalen Bösen, obgleich die Verwandtschaft Kants mit den Reformatoren und Pietisten nur formal war.[33]) Aber aus dieser Verwandtschaft ergab sich doch auch ein methodischer Anschluß an Kants Denken. Der Gottesbegriff war bei Kant ein Postulat, ein Wunschgedanke. Die Methode des Postulierens ist von da aus in die Theologie, besonders in die der Erweckungsbewegung, eingedrungen. Wenn statt der Natur oder Vernunft das Gewissen der Ausgangspunkt des Denkens war, so konnte der Gottesbegriff nur ein Wunschgedanke werden. Aber die Methode des Postulierens ging in der Theologie über diese Grundlage weit hinaus. Alle theologischen Gedanken: Offenbarung, Menschwerdung, Versöhnung, wurden durch Postulate vom religiösen Bedürfnisse aus begründet. Diese Methode hat vielleicht kein Theologe so umfassend angewandt wie derjenige, der am entschlossensten das orthodoxe System erneuert hat, nämlich Philippi.[34]) Damit kam in die Theologie eine Methode hinein, die der Kritik Feuerbachs verfallen war: Der Glaube an Gott erschien wie ein Wunschgedanke, der im menschlichen Bedürfnis begründet war. Diese Methode machte eine Apologetik notwendig, die die Einwände gegen den Gottesgedanken widerlegte. Freilich erkannte man auch eine Gewißheit Gottes an, die dem Glauben voranging, aber auch sie ist im Gewissen begründet, nämlich im Schuldgefühl, sie hat die Form der Furcht Gottes und gilt als die ursprüngliche Form der Gottesgewißheit. Die Aufgabe bestand also darin, das Schuldgefühl zu begründen. Das konnte nur geschehen durch die Lehre von der Sünde, und damit bekam diese eine grundlegende Bedeutung. Der Glaube entsteht aus der Buße. Nun aber setzten das Schuldgefühl und die Buße die Gewißheit Gottes voraus; denn Sünde ist ein religiöser Begriff, das Sündenbewußtsein und das Schuldgefühl werden durch nichts anderes geweckt als durch das Gottesbewußtsein. Also setzte das Gewissen, gerade in der Form des Schuldgefühls die Erkenntnis Gottes voraus. Das Sündenbewußtsein und das anklagende Gewissen entstehen erst aus dem Gottesbewußtsein. Es war also nicht möglich, erst aus dem Gewissen, dem Schuldgefühl und dem Heilsbedürfnis des Menschen die Gewißheit Gottes zu begründen. In der orthodoxen Theologie war die Grundlage der Gotteserkenntnis die Vernunft oder die Natur.

Die Naturtheologie war gefallen, und so fehlte die Begründung des Gottesgedankens. Die Theologie war darauf angelegt, die Gewißheit der Gnade Gottes zu begründen, aber nicht die Gewißheit Gottes. Dem modernen Atheismus gegenüber wurde sie zur Apologetik und Polemik. Die Grundwahrheiten des Christentums, der Gottesgedanke, die Schöpfungsidee, treten in der Theologie unter die Voraussetzungen des Heils zurück und werden in der Predigt vorausgesetzt. Die Theologie war anthropozentrisch und nicht theozentrisch. Daß der Glaube an den Schöpfer der letzte Grund des christlichen Glaubens ist, auch des Glaubens an die Erlösung, das kam nicht zur Geltung. Der Gottesgedanke Luthers trat in der Theologie und in der Predigt zurück. Sie wurde zur Erlösungslehre, zur Heilslehre, zur Glaubenslehre. Die Lehre von der Schöpfung und damit die Gotteslehre sank herab zu einer Lehre von den Voraussetzungen des Heils. Schon im orthodoxen System wurden alle spezifisch christlichen Ideen, die Offenbarung, die Menschwerdung, das Reich Gottes, und auch ethische Ideen, der Staat, das Eigentum, die Ehe, aus der Sünde abgeleitet als notwendig zu ihrer Überwindung. Indem die Naturtheologie fiel und die Theologie aus einer Gotteslehre zur Heilslehre wurde, verstärkte sich diese Tendenz.

Sie steigerte sich auch durch den Einfluß Schleiermachers, denn nun trat an die Stelle der Vernunft das christliche Bewußtsein. Darin zeigte sich zunächst der Einfluß der Mystik auf die Theologie der Erweckungsbewegung. Er kommt darin zum Vorschein, daß der Begriff der Wiedergeburt als grundlegender vor dem der Rechtfertigung bevorzugt wird. Sie galt als eine innere Erfahrung. Damit wurde der Begriff der Erfahrung, der in der reformatorischen und orthodoxen Theologie noch keine Bedeutung hatte, dem man vielmehr mit Mißtrauen gegenüberstand und der erst im 18. Jahrhundert von England her in das deutsche Geistesleben eingedrungen war, in die Theologie aufgenommen. Die Wiedergeburt war die Erfahrung des Einzelnen, die Geschichte die Erfahrung der Menschheit. Diese beiden über die Orthodoxie hinausgehenden Begriffe standen also untereinander in einem inneren Zusammenhang. In der Theologie der Erweckungsbewegung trat die Erfahrung neben

die Bibel an die Stelle der Vernunft oder Natur im orthodoxen System.[35]) In der Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Erfahrung lag der Beweis. Die Wiedergeburt ist das innere, erlebte geistige Wunder, welches den übernatürlichen Charakter des Christentums beweist. In dieser Anerkennung des Wunders sahen die Theologen der Erweckungsbewegung das Kennzeichen ihres Unterschiedes von der Aufklärung. Die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft spitzte sich zu in der Apologetik des Wunders. In der zentralen Stellung, die dem Begriff der Wiedergeburt gegeben wird, spricht sich der Gegensatz des Christentums gegen die Welt aus, der in der idealistischen Theologie durch den Glauben an die Vernunft überbrückt wurde, denn die Erkenntnis Gottes, die dem Wiedergeborenen gegeben ist, ist dem natürlichen Menschen unzugänglich. Der Theologe dachte und redete für den Kreis der Wiedergeborenen. Der Pastor predigte nach dem Rezept Schleiermachers, „als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen". Die Verbindung zwischen beiden Kreisen wurde nur durch die Apologetik hergestellt. Der Übergang aus dem einen in den andern Kreis war ein göttliches Wunder, ein Sprung. In dem Augenblick der Entstehung des Glaubens war der Mensch nach der Formel der reformatorischen Theologie rein passiv. Daß die göttliche Macht, die den Glauben erweckt, nicht in einem naturhaften Vorgang erscheint, sondern daß sie in der Macht der Wahrheit besteht, die den Menschen überzeugt, daß die Erkenntnis Gottes es ist, aus der der Mensch wiedergeboren wird, das kam wenigstens in der Methode nicht klar zum Ausdruck. So teilte sich die Theologie in zwei Ströme, deren einer seine Quelle in der Vernunft und sein Ziel in der Vereinigung von Theologie und Bildung sah, während der andere aus der Erfahrung der Christenheit entsprang und seine Aufgabe in der Bekehrung des Menschen von der Welt sah. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts versiegten diese beiden Ströme. Sie hatten sich immer weiter voneinander entfernt. Das Verhältnis der Theologie des Idealismus und der Theologie der Erweckungsbewegung war so locker, daß beide fast wie die Theologien zweier Konfessionen erschienen. Nur polemisch und apologetisch nahmen sie aufeinander Rücksicht. Die Gemeinsamkeit der Arbeit im Sinne der Forschung zeigte sich nur

noch auf dem Gebiet der Geschichte — eine Situation, durch die beide Ströme verarmten und versiegten — ähnlich wie die Konfessionen in der orthodoxen Zeit, in der auch die katholische Theologie ignoriert und die reformierte resp. lutherische nur polemisch berücksichtigt wurde. Die theologischen Träger der Bewegung starben in den 60er und 70er Jahren, Hengstenberg und Rothe, Beck und Hofmann, Tholuck und Julius Müller. Ihre Schüler, die Führer der nachfolgenden Generation, Frank, Kähler und Cremer, sprachen es aus, daß die Quelle, aus der die Erweckungsbewegung stammte, versiegt war.

Auch die Theologie wandte sich vom Idealismus und zugleich von der Erweckungsbewegung ab. Diese Wendung ging von einem Theologen aus, der durch die Tübinger Schule hindurchgegangen war von Ritschl. Er hatte zunächst die historische Konstruktion des Urchristentums, die aus der Hegelschen Geschichtsphilosophie entstanden war, überwunden, indem er erkannte, daß Paulus und das Judenchristentum in der Verkündigung Jesu eine gemeinsame Grundlage hatten, daß der Gegensatz gegen den Pharisäismus, den die Tübinger erst bei Paulus erkannten, schon im Evangelium Jesu vorliegt. Damit erschien nun nicht mehr Paulus als der eigentliche Stifter des Urchristentums: die skeptische Zurückhaltung den Evangelien gegenüber ermäßigte sich. Die Vereinigung von Judenchristentum und Heidenchristentum in der altkatholischen Kirche erschien nun nicht mehr als die Synthese aus zwei einander entgegengesetzten Tendenzen,[36]) sondern sie war begreiflich, weil beide Richtungen des Urchristentums nicht nur Gegensätze waren, sondern eine gemeinsame Grundlage hatten. Allerdings sah auch Ritschl im apostolischen Zeitalter nur den einen Gegensatz von Paulinismus und Judenchristentum; den ebenso wichtigen Gegensatz des paulinischen Evangeliums gegen den urchristlichen Antinomismus bemerkte er nicht.[37]) Infolgedessen erschien Paulus auch in Ritschls Auffassung noch als Antinomist, seine positive Stellung zum Gesetz kam nicht zur Geltung. Die alttestamentliche Gesetzesreligion erschien deswegen sowohl in der Geschichtsauffassung wie in der Theologie als eine im Christentum überwundene niedere Stufe der Religion. Diese Auffassung des Christentums, die durch die idealistische Geschichtsphilosophie hindurch

aus der Aufklärung stammte, war auch bei Ritschl nicht überwunden, und damit blieb die Aufklärung auch eine der Grundlagen seiner Theologie.

Ritschls Gegensatz gegen die Aufklärung drückte sich darin aus, daß er die Religion nicht aus der Vernunft, sondern aus der Geschichte ableitete: das war eine Erkenntnis der Romantik, und Ritschl schloß sich in dieser Beziehung an die große deutsche Geschichtsforschung an. Aber die Aufklärung setzte Ritschl insofern fort, als er den Gottesgedanken Lotzes und d. h. Leibnizens an die Stelle des Gottesgedankens Luthers setzte, den er nur nach der Seite des Gnadengedankens, aber nicht des Machtgedankens hin, aufnahm: Die Schrift Luthers vom unfreien Willen verwarf er ausdrücklich. Von dem Gottesgedanken, der sich in den Schriften Luthers über das Abendmahl ausspricht, macht er keinen Gebrauch. Er wandte sich der Richtung der Zeit folgend vom spekulativen Idealismus ab und stimmte der Kritik, die Trendelenburg an der Hegelschen Logik übte, zu. Dabei folgte er der Losung: zurück zu Kant. Freilich schloß er sich nicht an Kants Religionsphilosophie an, wohl aber an seine Kritik der Vernunft. Damit war eine Erkenntnis Gottes aus der Natur durch die Vernunft verworfen. Es war die Zeit des Kampfes mit dem Materialismus. Ritschl schloß sich an die Neukantianer an, die dem Materialismus mit Hilfe der Kantschen Erkenntnistheorie auswichen. Er wurde nicht überwunden.[38]) Die Theologie wurde mit der Naturforschung nicht verbunden, sondern von ihr getrennt. Die Naturforschung blieb unbeachtet. Die Theologie wurde damit ein Teil der sogenannten Geisteswissenschaften. Die Natur verschwand aus der Theologie, und es blieb dabei, daß neben der atheistischen Naturphilosophie eine naturlose Theologie herging, die sich beide gegenseitig ignorierten. Die religiöse Naturbetrachtung war pessimistisch, insofern war Ritschl durchaus ein Kind seiner Zeit. Noch einseitiger drückte sein Schüler Hermann diese Empfindung aus. In religiöser Beziehung kommt die Natur nur noch in Betracht als Störung, Hemmung des Geistes, als sittliche und religiöse Not. Sie wurde deswegen als kausaler mechanischer Zusammenhang gleichgesetzt mit dem Begriff der Welt, so wie er im Neuen Testament ausgebildet ist, was für die Erlösungslehre verhängnisvoll wurde.

Die Religion, besonders der christliche Glaube galt als Überwindung dieser Schwierigkeit, das Grundmotiv der Religion ist die Sicherung des Geistes gegen die Hemmungen der Natur. Die in der Natur liegende Wohltat wird nicht als Erweis der Liebe Gottes angesehen. Die Natur ist nur Trennung von Gott, aber in keinem Sinne Verbindung mit ihm.

Diese pessimistische Stimmung der Natur gegenüber ließ sich in der Theologie nur aufrechterhalten, wenn das Alte Testament, in dem die Natur eine so hohe religiöse Bedeutung hat, zurückgestellt wurde. Das positive Urteil über die Natur ging nicht hinaus über die Naturbetrachtung der Aufklärung, die sie nur als den Schauplatz der menschlichen Geschichte zu verstehen vermochte. Die religiöse Betrachtung der Natur blieb also schließlich anthropozentrisch. Sie ist für den Menschen da, und ihre Hemmungen sind Glaubensproben. Dieses Urteil über die Natur glaubte Ritschl bei Luther wiederzufinden, obgleich doch die Offenbarung der Majestät Gottes in der Natur und die Wirksamkeit seiner Allmacht in ihr ein religiöses Motiv ist, das auch für Luther unentbehrlich ist, um die normale Furcht Gottes zu erwecken. Aber freilich, die religiöse und moralische Unsicherheit der Natur gegenüber, die in der reformatorischen Theologie nicht überwunden[39]) und im Pietismus verschärft war, kehrte in diesem eigentümlichen Religionsbegriff Ritschls wieder. Neben der mächtigen Naturforschung und der technischen Naturbeherrschung, die die Zeit charakterisierten, war diese theologische Umgehung der Natur auf der Notbrücke einer Erkenntnistheorie eine Schwäche. Die Unmöglichkeit, die Natur in die Theologie einzuordnen, war der Grund, weshalb die Kantsche Erkenntnistheorie aufgenommen wurde.

Die religiöse Gefahr, die mehr in der Naturwissenschaft als in der Natur lag, war damit nicht überwunden, und die Religion war herabgedrückt auf die Stufe eines Mittels. Sie diente dazu, das Selbstgefühl des Geistes zu stärken. Das Gottesbewußtsein war damit dem Selbstbewußtsein untergeordnet. Zugleich wird der Religionsbegriff innerweltlich, denn die Religion dient den sittlichen Zwecken, die der Menschheit in der Welt gestellt sind. Durch diesen innerweltlichen Religionsbegriff wurde

die christliche Hoffnung aus der Theologie zurückgedrängt in die individuelle Überzeugung. Der Begriff des Reiches Gottes wurde verdiesseitigt. Der Begriff ist bei Ritschl nicht eschatologisch, sondern geschichtlich, die Zusammenfassung der menschlichen Arbeit, also im Grunde genommen die Kultur. Der Begriff ist weiter als der der Kirche, denn diese umfaßt im Grunde genommen nur den Kultus. So kam in das Christentum ein Zwiespalt hinein, der Zweck Jesu ist nicht einer, sondern ein doppelter; ein sittlicher: das Reich Gottes, und ein religiöser: die Versöhnung mit Gott. Das sittliche Ziel ist nicht etwa der Zweck des religiösen, beide sind nicht kausal miteinander verbunden, diese Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung beurteilte Ritschl als katholisch. Glaube und Rechtfertigung haben ihren Zweck in sich selbst. Der sittliche Wert des Glaubens besteht darin, daß er aus dem sittlichen Willen die Hemmung ausschaltet, die von der Natur ausgeht, das Mißtrauen, durch welches das Leid als Strafe angesehen wird; indem dieser heidnische Unglaube überwunden wird, wird die Menschheit innerlich befreit, und die freudige Stimmung ist da, die zum sittlichen Handeln notwendig ist. Damit wird das jenseitige, ewige Ziel des Christentums nur als persönliche individuelle Hoffnung festgehalten, aber nicht in die christliche Weltanschauung als beherrschender Zweck aufgenommen. Betont wird die Bedeutung des Glaubens für das irdische Leben.

Der Religionsbegriff bestimmt den Wahrheitsgedanken. An die Stelle des Wahrheitsgedankens tritt der Beweis der sittlichen Notwendigkeit des Glaubens, in ihr liegt sein Wert. Deswegen besteht die Theologie aus Werturteilen: in der Kraft, die der Glaube beweist, zeigt sich seine Realität. Die Religion ist nicht Welterklärung, sondern sie ist eine praktische Erkenntnis, die den Sinn der Geschichte deutet. An die Stelle des spekulativen Denkens tritt das teleologische Erkennen. Das Christentum ist sittlich notwendig; auch bei Ritschl behält also der Gottesgedanke die Form eines Postulates, nur beweist sich das Recht dieses Postulates durch die in der Geschichte erkennbare Kraft des Gottesglaubens. Es ist der Beweis des Geistes und der Kraft. Aber während in der Erweckungstheologie das religiöse Motiv in der Schuld liegt, entsteht für Ritschl der Glaube

nicht erst aus dem Schuldgefühl, sondern aus dem Pflichtgefühl. Das Gewissen wird wie bei Kant vor allem als Pflichtbewußtsein und nicht wie in der Orthodoxie und im Pietismus als Schuldbewußtsein zum Grund des Glaubens gemacht. Für den sittlich ernsten Menschen ist der Glaube eine Notwendigkeit. Er gehört in das Gebiet der praktischen Vernunft hinein. Ritschl hat den Kantschen Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft wieder aufgenommen. Die Unterscheidung von Glauben und Wissen wird zu einer Trennung. Der Streit zwischen Erkennen und Religion wird dadurch vermieden, daß beide auseinandergerissen werden. Neben der Theologie steht das Welterkennen, unbeeinflußt von ihr. Die Grundlage für die Theologie ist das autonome Gewissen. Der Glaube ist Wille und Stimmung. Die Psychologie ist nicht intellektualistisch, sondern voluntaristisch. Auch in dieser Beziehung hat Ritschl die Wendung der Zeit, die sich am deutlichsten bei Schopenhauer zeigt, mitgemacht. Der Idealismus war intellektualistisch, für den Realismus ist der Wille der Kern des Geistes. Darum wird auch aus dem Glauben das Moment der Erkenntnis, das noch bei Hegel sein Wesen ausmachte, gestrichen. Weil er in der sittlichen Notwendigkeit begründet ist, so ist er selbst nicht Erkenntnis. Er ist die feste Haltung des Willens auf sein sittliches Ziel, die in der Freudigkeit der Stimmung zum Bewußtsein kommt.

Durch den Anschluß an die Erkenntnistheorie Kants fällt mit der Naturtheologie alle Metaphysik fort. Insofern ist die Theologie Ritschls geschichtlicher Positivismus, eine Parallele zum philosophischen Positivismus. Ein Zeichen und ein besonders wichtiger Fall der Verdrängung des deutschen Idealismus durch den Positivismus.

Mit der Metaphysik wird auch die Mystik verworfen. Ritschl verstand unter ihr eine Religion, deren Ziel die Verschmelzung mit der Gottheit ist. Sie galt ihm als unterchristliche religiöse Verirrung, die als ein heidnisches Element in das katholische Christentum eingedrungen und auf dem Gebiete der protestantischen Kirchen im Pietismus wiedergekehrt sei. Der Gegensatz des Luthertums und der aus ihm hervorgegangenen Aufklärung gegen die Mystik und den Pietismus verschärft sich. Da nun die Mystik ein wesentliches Moment des Idealismus war, so zeigt sich auch in der Verwerfung

der Mystik die Verdrängung des Idealismus. Der mystischen Religion entspricht ein pantheistischer Gottesbegriff. Die Jenseitigkeit und Persönlichkeit Gottes wird deswegen betont. Der Geistgedanke dagegen tritt zurück, er erklärt nur die dauernde geschichtliche Nachwirkung der Person Jesu. Es war nur begreiflich, aber verhängnisvoll, daß bei dieser Verwerfung der Mystik die Aufmerksamkeit sich gerade auf die von diesem Urteil betroffenen Gedankengänge bei Johannes und Paulus richtete, so daß diese „mystisch" verstanden wurden.[40])

Da alle Mystik aus der christlichen Religion ausgeschlossen wird, so wird auch Schleiermachers Theologie verworfen. Der Anschluß an ihn ist gleichwohl nicht zu verkennen, er zeigt sich darin, daß die Erkenntnis Gottes und das Verständnis Jesu vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus dargestellt wird. Aber das christliche Bewußtsein, von dem auch Ritschl ausgeht, ist nicht das individuelle Bewußtsein des Einzelnen, sondern das Bewußtsein der christlichen Gemeinde. Die Methode ist nicht psychologisch, sondern historisch, die Offenbarung ist Geschichte. Aber entsprechend der ablehnenden Stellung zum Alten Testament ist diese Geschichte nicht wie bei den Biblizisten die biblische Geschichte, sondern die Geschichte Jesu. Nur durch ihn ist Gott erkennbar. Er ist der einzige Punkt, in dem die Welt für das Licht des jenseitigen Gottes durchsichtig ist. Diese Beschränkung der Offenbarung auf die Person Jesu ist eine Einschränkung der heilsgeschichtlichen Theologie. Ein historischer Positivismus, ein Anschluß an den Historismus der Zeit. Auch für Hegel war die Geschichte Offenbarung Gottes. Aber diesen Gesichtspunkt hat Ritschl verengert und vertieft, indem er ihn ausschließlich auf die Person Jesu anwandte. Ihm galt diese christozentrische Betrachtung als die reformatorische Methode der Theologie. Weil die Natur und ebenso die Geschichte mit Einschluß der Geschichte Israels aus der Offenbarung ausgeschieden wird, so bedeutet die christozentrische Methode zugleich eine Beschränkung der Religion: sie ist auf den Glauben nicht nur begründet wie bei den Reformatoren, sondern beschränkt. Die Furcht Gottes wird aus der Religion, der Zorn Gottes aus dem Gottesbegriff ausgeschlossen. Die Liebe zu Gott wird als Mystik bezweifelt, auch der Glaube wird noch

eingeschränkt auf einen Vorsehungsglauben, der aus dem Glauben Jesu entstanden ist.

In dieser Beschreibung der christlichen Religion wirkt die Grundlage des Idealismus, die Aufklärung nach. Ritschl meinte, durch diese kritische Beschränkung und christozentrische Begründung die Erkenntniskritik Kants und das Urteil Luthers über die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntnis Gottes miteinander verbunden zu haben. Kant war der Philosoph des Protestantismus. Aber vom spekulativen Idealismus hatte Ritschl sich abgewandt. Auch von der Philosophie Hegels, aus der die Tübinger Schule hervorgegangen war, blieb nur die Auffassung der Geschichte in großen, durchgehenden Ideenzusammenhängen übrig. Indem die Theologie sich von der Natur getrennt hatte, gehörte sie nun zu den Geisteswissenschaften. Der Historismus zog in die Theologie ein. Sie wurde zu einer praktisch religiösen Deutung der Geschichte, indem sie die religiösen Ideen darstellte, die in ihr herrschen, nicht in der Weite wie bei Hegel, sondern in der Beschränkung auf die Dogmengeschichte. Das Hegelsche Denken setzt sich noch in der scholastischen Methode fort: die theologische Erkenntnis entsteht durch Entwicklung, Kombination und Kritik der Begriffe, die sich im Laufe der Dogmengeschichte entwickelt haben. Wie Ritschl die Rückkehr zu Kant mitmachte, so schloß er sich auch an die beginnende Lutherforschung an. Dadurch bekam seine Theologie geschichtliche Wirkung. Es war freilich ein Luthertum, das durch die Kritik der Aufklärung hindurchgegangen war, denn den entscheidenden Grundgedanken der Theologie Luthers, den Gottesbegriff, verwarf Ritschl ausdrücklich und rief damit den Widerspruch des konfessionellen Luthertums wach,[41]) aber auch den Einspruch des anerkannten Bahnbrechers der Lutherforschung, Julius Köstlin. Beide hatten Anfang der 60er Jahre fast gleichzeitig durch ihre Darstellung der Theologie Luthers einen Rückgang auf die reformatorische Theologie eingeleitet, der hinter den Idealismus und die Aufklärung zurück zu den Quellen der evangelischen Theologie führte.

Diese Rückkehr zum Ausgangspunkt war ein Zeichen, daß die Periode des Idealismus abgelaufen war und eine Erneuerung und Verjüngung der Theologie sich anbahnte. Indem Ritschl sich dieser

Bewegung anschloß, gab er seiner Theologie geschichtliche Bedeutung, die freilich durch die Nachwirkung der Aufklärung in seiner Theologie eingeschränkt wurde. Aber die beiden andern Fäden, aus denen das Gewebe des Idealismus geflochten war, die Mystik und die Antike waren durchschnitten, denn in der dogmengeschichtlichen Konstruktion, die sich an Ritschl anschloß, erschien die allmähliche Hellenisierung des Christentums als seine eigentliche Verfälschung. So ist auch die Theologie Ritschls ein Zeugnis dafür, daß der Idealismus sich aufgelöst hat. Dagegen sind die Probleme, durch welche die Theologie der Erweckungsbewegung zur Apologetik geworden war, nicht etwa so gelöst, daß die Theologie ihre apologetische Haltung überwunden hätte.[42]) Die Konflikte mit der Wissenschaft werden vermieden, aber nicht beigelegt. Eine Auseinandersetzung mit dem Materialismus wird durch die Kantsche Erkenntnistheorie vermieden. Die Naturforschung wird unbeachtet gelassen, aber weder eingeordnet noch überwunden. Die natürliche Theologie ist nur scheinbar fortgefallen. Ritschl wollte seinen Gottesbegriff rein christozentrisch begründen, von Luther nur den Gottesbegriff des Großen Katechismus übernehmen, ohne den tragenden Hintergrund, den prädestinatianischen Gottesbegriff der Streitschrift gegen Erasmus anzuerkennen. Er warf der orthodoxen Theologie vor, daß sie das christliche Bekenntnis: Gott ist die Liebe, über ein Gerüst natürlicher Gotteserkenntnis geworfen habe. Aber auch bei ihm brauchte dieses Bekenntnis eine Grundlage, und zwar den Gottesbegriff Lotzes. Aber dieser einfach übernommene Gottesbegriff war bei Lotze metaphysisch begründet, wie sich am deutlichsten in Lotzes letztem und reifstem Werk, der Metaphysik zeigte. Die Befreiung der Theologie von der Philosophie war also an der entscheidenden Stelle doch nicht durchgeführt.

Ebensowenig war die Loslösung von der kritischen Leben-Jesu-Forschung wirklich gelungen, denn Ritschl setzte einen von der Kritik unantastbaren Kern des Lebens Jesu, sein inneres Leben einfach voraus. Er und seine Schule befreite sich von der Skepsis der Person Jesu gegenüber durch Berufung auf den Eindruck seiner Person. Er zog sich also wie die Theologen der Erweckungsbewegung mit seinem Glauben an die Person Jesu schließlich doch auf die subjektive religiöse Erfahrung zurück, nur mit dem Unterschied, daß

der Rest, den er von der Geschichte Jesu zurückbehielt, kleiner war, daß der Punkt des Rückzuges weiter zurücklag.[43]) Schließlich galt doch die religiöse Wirkung der Person Jesu als Garantie ihrer Geschichtlichkeit; denn darauf läuft die Methode der Werturteile hinaus.[44]) Das war nichts wesentlich anderes als die Methode der Postulate vom christlichen Bewußtsein aus, wie die Theologen der Erweckungsbewegung sie geübt hatten; wenn sie nicht anerkannt wurde, so blieb schließlich nichts anderes übrig als — historische Apologetik. War einmal ein kritisch unerschütterlicher Kern der Geschichte Jesu zweifelhaft geworden, so war damit auch die theologische Position Ritschls erschüttert.[45]) Die Leben-Jesu-Forschung konnte also nicht einfach beiseite geschoben werden, ebensowenig wie die Metaphysik. Die Befreiung der Theologie von Naturwissenschaft, Philosophie und Geschichtsforschung war mithin nicht gelungen, und sie konnte nicht gelingen, wenn die Geschichte als Offenbarung Gottes gelten sollte.

War die Theologie nicht mehr Gotteslehre, so wurde sie unvermeidlich zu einer Apologetik, die sich immer weiter zurückzog. Auch die Bahnbrecher der religionsgeschichtlichen Methode kamen darüber nicht hinaus. Sie zogen sich resigniert darauf zurück, daß die Theologie „die Erkennbarkeit Jesu, und damit die Möglichkeit einer religiösen Würdigung Jesu aus ihrer eigenen Arbeit wiederherstellen, und sie als völlig legitime, durch ehrliche und unbestochene Arbeit gewonnene Voraussetzungen wiedergewinnen wird". Damit war die Apologetik, nur freilich mit einem sehr viel bescheideneren Ziel wieder zur Grundlage der Theologie gemacht, und da die Methode der religiösen Postulate die historische Forschung nicht stören durfte, so blieb weiter nichts übrig, als daß sich der Glaube der theologischen Forschung unterordnete. Diese hat „nur einen Tatbestand zu zeigen, der sicher und klar genug ist, daß an ihn eine religiöse Würdigung sich anschließen kann". Damit ist der Theologie im Grunde genommen wie in der Apologetik ihr Ziel gesteckt und ihr Weg vorgeschrieben. Sie ist nicht frei von den Postulaten des Glaubens, aber ebensowenig ist der Glaube frei von der Forschung. „Die Glaubensdeutung der Geschichte muß sich den Ergebnissen der Forschung anpassen." Alle Halbheiten und Unklarheiten der

Vermittlungstheologie sind wieder da, nur weiter zurückgeschoben. Auch die Freiheit der theologischen Forschung wird nur nicht in so weitgehendem Maße wie in der apologetischen Theologie bestritten. „Die historische Theologie kann nicht voraussetzungslos in dem Sinne sein, daß sie die geschichtliche Erkennbarkeit Jesu, die völlige Irrtümlichkeit der Selbstanschauung der Kirche von ihrer Geschichte, die außerchristliche Herkunft der apostolischen Lehren, die Gültigkeit und Dauer des Christentums überhaupt für ewig offene Fragen, für stets in Rechnung zu ziehende Möglichkeiten hält. Sie muß selbstverständlich solche Fragen aufwerfen, aber sie muß irgendwie einmal mit ihnen zu Ende kommen und muß dann entweder sich und das Christentum selbst auflösen, oder sie darf dann die großen Grundpositionen der Erkennbarkeit Jesu, einer bleibenden religiösen Bedeutung Jesu, der Höchstgeltung des Christentums als ihre allgemeine Voraussetzung betrachten."[46]) Weder die Apologetik noch die Theologie der Postulate war überwunden. Die Verteidigungslinie ist nur zurückgezogen, das Gelände, das gehalten werden muß, ist schmaler, aber es gilt als uneinnehmbar. Es braucht nur besetzt, aber nicht verteidigt zu werden. Die Flugbahn der Postulate ist flacher und scheint gedeckt — aber ein grundsätzlicher Unterschied besteht nicht zwischen der Strategie der Apologetik und dieser Taktik.

Ritschl selbst empfand seinen Gegensatz gegen die Romantik stärker als den gegen den Idealismus. Er vertrat eine ethische Auffassung der Religion gegen eine ästhetische und sah hierin seinen Unterschied von Schleiermacher. Mit Kant vertrat er die Selbständigkeit der Ethik gegen die Religion von der Voraussetzung aus, daß die praktische Vernunft selbständig und unableitbar sei. Deswegen konnte auch Harnack den Grundsatz Vischers wörtlich wiederholen. „Das Moralische braucht man nicht erst zu formulieren, denn es versteht sich Gott sei Dank im Protestantismus immer von selbst."[47]) Und doch war die Krisis der Ethik latent auch in der Kirche schon im Gange. Aber Ritschl meinte, von der reformatorischen Ethik aus die Probleme der Gegenwart zu lösen. Er faßte die Reformation als das Auftauchen eines neuen Lebensideals auf und erkannte die Beziehung auf Gott immer nur in der Beziehung zur Welt. Diese

Weltbeziehung der Religion wird besonders betont. Für alles, was zur Welt gehört, gibt die Religion nicht die Motive und die Initiative, nicht die Ziele und Aufgaben, sondern nur die für die Festigkeit des Willens unentbehrliche religiöse Stimmung. Aus der christlichen Ethik wird Staat, Gesellschaft und Kultur ausgeschlossen. Das Christentum verbindet sich mit ihnen, aber es bleibt individuell und reformiert sie nicht. Die traditionelle protestantische Ethik wird also grundsätzlich übernommen und nicht erweitert; sie war eine der schwächsten Leistungen der Theologie. Die Ethik der Biblizisten war Heiligungslehre unter dem negativen Gesichtspunkt der Überwindung der Sünde und der Bewährung und der Bewahrung des Glaubens. Sie ging höchstens bis zu einer Familienethik, es fehlte fast völlig die konkrete Ethik, die als Kasuistik der katholischen Theologie überlassen wurde, während die protestantische Ethik grundsätzlich nur Prinzipienlehre war. Eine Sozialethik gab es nicht. Es wurde nur die Stellung des Einzelnen in den großen Gemeinschaften, Staat, Gesellschaft, Kirche, erwogen, aber nicht die ethische Aufgabe dieser Gemeinschaften selbst. Die protestantische Ethik blieb formalistisch. Dieser ihr Charakter wurde durch Kant bestärkt, seine Ethik war grundsätzlich formalistisch und abstrakt.[48]) Nicht anders stand es mit Schleiermachers Sittenlehre. Im 19. Jahrhundert haben nur zwei theologische Ethiken Bedeutung gewonnen, die von Rothe und die von Martensen. Aber Rothes Ethik wurde bei ihrem ersten Erscheinen 1848 und in ihrer zweiten Auflage um 1870 durch den Strom der Ereignisse völlig beiseite geschoben, sie war wie Rothe selbst ganz individualistisch, eine reine Tugendlehre. Auch die Sozialpflichten waren ganz individualistisch aufgefaßt. So genügte sie den großen sozialen Problemen, die die Zeit stellte, schon bei ihrem Erscheinen nicht mehr. Sie war ein fremder Gast in einer neugewordenen Zeit. Ein Nachtrieb der Hegelschen Spekulation, völlig unberührt durch die Kritik der Hegelschen Logik erschien sie den neuen Theologen als unreif.[49]) Der theosophische Einschlag und die mystische Frömmigkeit verband Rothe mit den Theologen der Erweckungsbewegung. Er war einer der wenigen, der diese Kluft überspannte. Trotz dieses Reichtums hat das Buch eine geschichtliche Bedeutung nicht bekommen. Ihr Verfasser hatte Fühlung von der liberalen Theologie

bis zum Pietismus, aber das war eine persönliche Stellung und darum auch eine persönliche Tragik. Diese bedeutendste protestantische Ethik des 19. Jahrhunderts war nur ein Beweis, wie schwer der Individualismus zu überwinden war. Ihr Verfasser stand allein, und ihr Zielgedanke verband sich mit mächtigen, aber auch verhängnisvollen Tendenzen der Zeit: das Aufgehen der Kirche im Staat.

Wirksamer wurde Martensens Ethik. Auch in ihr wirkte die mystische Spekulation: Jakob Böhme, besonders Franz von Baader und Schelling. Einfluß bekam sie gerade durch ihren konkreten Inhalt und ihr soziales Ziel. Ihre Stärke war nicht die prinzipielle Grundlegung, aber es wäre ungerecht, sie nach ihrer Schwäche zu beurteilen. Sie ist eins der wenigen Bücher, deren Einfluß über die Schule hinaus gedrungen ist, z. B. diejenige theologische Ethik, die Nietzsche gekannt hat.[50]) Die Verbreitung des Buches erklärt sich aus dem Bedürfnis nach einer konkreten und sozialen Ethik. Ihre Schwäche war die Vermittlungstheologie, die den Widerspruch Kierkegaards hervorrief, aber in dem weiten Horizont lag auch ihre Stärke.

In keinem Falle hat die formalistische Ethik, die von Kant und Schleiermacher herstammte, die deutsche Christenheit auf die Krisis der Ethik vorbereitet, die im letzten Drittel des Jahrhunderts hereinbrach, unbemerkt von den Theologen und Philosophen, die unverdrossen den Faden ihrer Schulethik weiterspannen. Die protestantische Ethik zog sich grundsätzlich von all den großen Problemen des Volkslebens zurück. Sie überließ den Staat, die Politik, die Wirtschaft, die Kunst, die Wissenschaft, die Presse ihren eigenen Gesetzen. Sie ließ die Theologen und das Volk unberaten in den wichtigsten und dringendsten Fragen des öffentlichen Lebens. Daran hat auch Ritschls Ethik nichts geändert. Die lutherische Berufsethik genügte den neuen sozialen Verhältnissen nicht. „Die von Ritschl erneuerte lutherische Berufs- und Standesethik hat erst recht die Kluft zwischen der konservativen, in den Verhältnissen sich beruhigenden und sie ständisch auffassenden Ethik gegenüber der totalen sozialen Umschichtung und den völlig neuen Aufgaben der Ethik gezeigt."[51]) Auch Hermanns Ethik hat diesen Horizont nicht überschritten.

Diese Lebensferne der Ethik ist einer der Hauptgründe für den geringen Einfluß der Theologie auf das Volk. Die Theologie hielt sich an das Programm Schleiermachers: sie blieb eine Zusammenfassung der Kenntnisse, „ohne die ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist". Sie beschränkte sich grundsätzlich auf die Theologen, auf die künftigen Pfarrer. Dieses Ideal entsprach der Tatsache der Pastorenkirche. Soweit die Theologie darüber hinausging, war sie Zunftwissenschaft, von Gelehrten für Gelehrte geschrieben. Wie alle Wissenschaft und Kunst sah sie ihre Würde darin, Selbstzweck zu sein. Die theologische Literatur bestand aus der Literatur des wissenschaftlichen Spezialismus, für die Gelehrten bestimmt, aus Schulbüchern für die Theologen bestimmt, oder aus Erbauungsbüchern für die Gemeinde bestimmt. Eine Literatur, die auf wissenschaftlicher Arbeit beruhte, für das Erkenntnisbedürfnis der Gebildeten der Gemeinde bestimmt war, gab es in Form von Schriftauslegungen oder in einzelnen geschichtlichen Meisterwerken, die wie die klassische deutsche Geschichtschreibung sich an jeden Gebildeten wandten. Dahin gehört Harnacks Dogmengeschichte, vor allen Dingen das letzte klassische Werk aus der Schule Rankes: Haucks Kirchengeschichte Deutschlands. Aber dogmatische und ethische Werke, die dasselbe Ziel verfolgten, gab es im 19. Jahrhundert nur in Form von populären Vorträgen, die Dogmatik, die eigentliche Theologie, blieb eine Geheimwissenschaft. Ein Werk wie etwa Lotzes Mikrokosmus sucht man in der dogmatischen Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts vergebens. Der Einfluß der Theologie ist kein unmittelbarer, er geht durch die kirchliche Predigt und den kirchlichen Unterricht hindurch. An die Gemeinde wendet sie sich nicht, und sie sieht zum großen Teil ihre Würde und den Rang der Wissenschaftlichkeit in dieser Exklusivität.

Darum merkt man auch in der Literatur und in der Presse wohl den Einfluß Feuerbachs und Schopenhauers, Nietzsches und Marx', aber nicht den Einfluß der Theologie. Nur Kierkegaard macht eine Ausnahme. Erst ganz allmählich meldet sich das Pflichtgefühl, an das Volk und die Gebildeten zu denken. Die herbe Kritik, die Verachtung der Theologie, die man seit der Mitte des 19. Jahr-

hunderts bis in die 70er Jahre hinein steigend verfolgen kann, hat sich deswegen auch nicht ermäßigt. Lagarde und Nietzsche, Dühring, Hartmann und Overbeck haben an ihren Urteilen festgehalten. Auch Ritschls Theologie forderte nicht nur den Protest der Hegelschen Schule und der Theologen der Erweckungsbewegung heraus, sondern auch die Kritik von Lagarde und Dilthey. Der Überwindung der Tübinger Geschichtsauffassung[52]) und der wissenschaftlichen Technik[53]) allerdings stimmte er zu. Um so lebhafter wurde bei ihm und seinen Freunden der Widerspruch gegen Ritschls Religionsbegriff und seine Theologie.[54]) „Diese Lehre ist der unendlichen Bedürftigkeit des religiösen Menschen gegenüber machtlos und machtlos gegenüber dem Katholizismus. Das erleben wir und wird über uns hinaus erlebt werden."[55]) Auch die Stellung zur sozialen Frage reizte Dilthey zum Widerspruch. „Innerlich kann die Ritschelei, mit der ich in immer schärferen Konflikt hier auch tatsächlich komme, nichts anderes als zu äußeren Mitteln blasen, um die Unhaltbarkeit ihrer inneren Position dadurch zu verdecken."[56]) Auch in dem Anschluß an Kant sahen diese Kritiker „Mangel an allem Tiefsinn, Armlichkeit innerer Erfahrungsmöglichkeit".[57])

Aber es gab auch Theologen, die in der von keiner Theologie überbrückten Spannung zwischen Weltbildung und Theologie die Not sahen, unter der der theologische Nachwuchs litt. „So dringend nötig gerade reich und stark gebildete, freie und zukunftsfrohe Persönlichkeiten wären, so schwer sind sie für die Theologie zu gewinnen oder in ihr festzuhalten,"[58]) urteilte Troeltsch. Ja, die Theologie verschuldet „ihrer Bestimmung zuwider den Mangel an Geistlichen", meinte Overbeck.[59])

So pessimistische Urteile sind nur begreiflich von der Voraussetzung aus, daß die Vereinigung von Weltbildung und Christentum die Aufgabe der Theologie sei. Nach dem Zusammenbruch des Idealismus war dies freilich nicht mehr das beherrschende Ziel. Aber wenn auch innerhalb der Theologie Idealismus und Erweckungsbewegung abgelaufen waren, so wirkten sie doch nach. Wie die Theologie des Idealismus abgelöst war durch die Theologie Ritschls, so setzte sich innerhalb der Theologie die Erweckungsbewegung in ähnlicher Weise fort, wie sie einst den Pietismus abgelöst hatte. Die Theologie

der Erweckungsbewegung blieb nicht einfach Biblizismus. Ein neuer Antrieb kam dadurch hinein, daß sie die Anregung in sich aufnahm, die von der neuen Lutherforschung ausging. Damit wiederholte sich dieselbe Befruchtung, die beim Beginn der Erweckungsbewegung schon einmal einen neuen Trieb hervorgerufen hatte. Es zeigte sich wieder, daß auch das geschichtliche Wachstum durch eine Rückkehr auf den Anfang der Entwicklung befördert wird. Mit der Rückkehr zur Reformation trat die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung wieder in den Mittelpunkt der Theologie. Der Hauptvertreter des theologischen Biblizismus, Beck, hatte gerade durch seine Rechtfertigungslehre den Widerspruch der lutherischen Theologie gegen sich herausgefordert. In der biblizistischen Theologie war vermöge ihres Zusammenhanges mit der Mystik und dem Pietismus die Lehre von der Wiedergeburt an die Stelle der Rechtfertigungslehre getreten. Das gilt auch von den biblizistisch gerichteten Lutheranern Hofmann und Frank. Die zentrale Bedeutung, die damit der Lehre von der Wiedergeburt gegeben war, hing zusammen mit der Begründung der Theologie auf das christliche Bewußtsein oder wie es jetzt hieß auf das „neue Ich", die von Schleiermacher übernommen war. Auch bei den konfessionellen Theologen wie Philippi war die Rechtfertigungslehre eine Lehre, aber nicht der beherrschende Mittelpunkt des Systems. Bei den spekulativen Theologen war wie bei Hegel die Trinitätslehre der Rahmen des Systems.

Der erste Theologe, der zugleich die Bibel zur einzigen Quelle der christlichen Erkenntnis und die Rechtfertigungslehre zu ihrem Mittelpunkt machte, war Martin Kähler.[60]) Auch er hatte sich vom Idealismus abgewandt und gehörte zu dem Geschlecht, das sich in scharfen Gegensatz zur Hegelschen Spekulation stellte. Damit verschwand aus der Theologie der Erweckungsbewegung der Rest von Idealismus, der noch in ihr war. Bei den Theologen dieser Richtung, deren Bildungszeit nach 48, und noch weiter bei denen, deren entscheidende Jahre nach 70 lagen, wurde die Befreiung vom Idealismus immer energischer. Als Erbe der spekulativen Theologie erwies sich Kähler nur insofern, als er im Anschluß an Rothe im systematischen Zusammenhang den dogmatischen Beweis sah. Im übrigen bestand das Bindeglied zwischen seiner

Theologie und dem deutschen Geistesleben in dem Anschluß an die große deutsche Geschichtsforschung. Kähler war wie Hofmann und Hauck ein Anhänger Rankes, ein geschichtlich denkender Theologe, ein ausgesprochener Geschichtsphilosoph. Er gehörte in die große Bewegung hinein, die sich von der idealistischen Spekulation zur Geschichtsforschung wandte. Ritschl stand er dadurch nah, daß auch er die Natur und die Metaphysik von der Theologie ausschloß, — ein historischer Positivismus, der mit Diltheys philosophischer Tendenz verwandt war. An die Stelle des Begriffs des Übernatürlichen setzte er deshalb den Begriff des Übergeschichtlichen. Am eindrucksvollsten ist dieser geschichtliche Realismus, oder wenn man ihn so nennen will Positivismus, in der Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" zur Darstellung gekommen. Hier wird nicht wie bei den Hegelschen oder den konfessionellen Theologen das kirchliche Dogma, sondern der im Neuen Testament sich aussprechende Glaube an Christus als gegebener Ausgangspunkt der christlichen Erkenntnis hingenommen. Die biblische Geschichte ist die Offenbarung Gottes; damit ist die idealistische Spekulation überwunden.

Gott der Feind des Absoluten
Läßt geschichtlich Leben fluten.

Durch diesen geschichtlichen Sinn erhob sich Kähler über Beck und überwand die Einseitigkeit des Biblizismus, wie er sich durch die reformatorische Rechtfertigungslehre von dem tief empfundenen Druck des Beckschen Christentums befreite. Der reine Biblizismus, der unhistorische Charakter der Theologie Becks und die Einseitigkeit seiner Rechtfertigungslehre war völlig überwunden. Als Ganzes war die Theologie Kählers, besonders seine Auseinandersetzung mit der Ritschlschen Versöhnungslehre, die reifste Frucht, und insofern der Abschluß der Theologie der Erweckungsbewegung. Eine weite historische Bildung und ein scharfes dogmatisches Denken verbanden sich in seiner Theologie. In der Betonung der Rechtfertigungslehre stand ihm zur Seite Cremer, der dieselbe Tendenz biblisch-theologisch mit kraftvoller Einseitigkeit in ausgesprochenem Gegensatz zur neupietistischen Heiligungstendenz mit ausschließlicher Betonung der Vergebung vertrat. Auch er ein lutherischer

Theologe, für den das Schriftprinzip und die Rechtfertigungslehre die beiden Angelpunkte der Theologie waren.

Das Band, das nach dem Ablauf des Idealismus und der Erweckungsbewegung die auseinanderstrebenden Richtungen der Theologie einigte, war nun also die Geschichte. Die Theologie war geschichtlich, oder um mit Dilthey zu sprechen, zur Geisteswissenschaft geworden. Der Antrieb, der von Ritschl ausging, befruchtete die dogmengeschichtliche Forschung. Insofern setzte er die aus der Tübinger Schule entsprungene Bewegung fort. In Umbildung der Tübinger theologischen Forschung entstand durch die Arbeit Harnacks eine neue Auffassung der Dogmengeschichte.[61]) Sie erschien hier nicht mehr, wie in der Hegelschen und in der konfessionellen Geschichtsauffassung, als logische dialektische Entwicklung des Dogmas, sondern modern realistisch aufgefaßt in ihrer positiven, irrationalen Tatsächlichkeit, in ihrer Abhängigkeit von dem unberechenbaren Verlauf der äußeren Geschichte, in ihrer Wechselwirkung mit der Welt und Geistesgeschichte, nicht ohne einen Anflug von pessimistischer Kritik. Die Dogmengeschichte erscheint im Katholizismus, im Protestantismus und in der Aufklärung als abgelaufen. Die Überwindung des Idealismus zeigt sich darin, daß seine beiden Elemente, die Mystik und die Antike, als Fremdkörper in der dogmengeschichtlichen Entwicklung beurteilt werden. Hellenisierung und Mystik erscheinen als Legierung des Christentums, die durch die Reformation grundsätzlich ausgeschieden werden. Von den drei Fäden, aus denen der Idealismus gewoben ist, tritt deswegen nach seiner Auflösung, mehr als bei Ritschl, die Aufklärung hervor. Die Bedeutung der Reformation besteht in dem neuen Lebensideal, das sie aufgestellt hat. Der Einfluß der Romantik, dem die deutsche Geschichtsforschung entstammt, zeigt sich in der Betonung der Persönlichkeit, deren schöpferische Bedeutung an die Stelle der Hegelschen Idee tritt. Aus der Zeit des Idealismus ist außer der Kantschen Erkenntnistheorie nur der Dichter geblieben, der dem Realismus die Bahn brach, nämlich Goethe. Die ihn beherrschende ausgeglichene Stimmung erscheint über Augustin hinaus als die reifste Frucht der abendländisch christlichen Kultur[62]), ein Rest des theologischen Ideals der Verschmelzung von Weltbildung und Christentum. Im

übrigen tritt alle Spekulation zurück, das Denken ist rein geschichtlich. Der Relativismus wird nur dadurch aufgehalten, daß die Person Christi als die vollkommene Offenbarung Gottes gilt. So ist aus dem Antrieb, der von Ritschl ausging, der theologische Historismus entstanden, ein Seitenstück zum philosophischen Positivismus. Wie die Philosophie in Geschichtswissenschaft, Erkenntnistheorie und Psychologie auslief, so auch die Theologie. Wie alle Perioden des geistigen Lebens in Gelehrsamkeit und historischen Spezialismus endigen, so auch die Theologie.

Einen fruchtbaren, weitertreibenden Schößling erzeugte die historische Periode der Theologie, ein Ergebnis, das beide Richtungen der neuen Theologie miteinander verband und zugleich den Zusammenhang mit der Vergangenheit herstellte — das war die Erforschung der Reformationszeit, vor allem die Lutherforschung. Dieses Interesse verband vom konfessionellen Luthertum bis zu den Schülern Ritschls und den Biblizisten hin die ganze lange Front der Theologie. Damit griff die protestantische Theologie hinter den Idealismus zurück auf ihren Ursprung, die Reformation. Dieser Rückgang auf die Reformation war zugleich der Trieb, der über die nun folgenden Krisen hinaus weiterwirkte und die ganze sonst so vielfach gespaltene Front der Theologie wenigstens in dieser Forschung einigte, während man nicht sagen kann, daß die biblische Forschung theologisch im besonderen Maße befruchtend wirkte. Denn die religionsgeschichtliche Methode, in der sie zu arbeiten begann, wirkte nach der ausgesprochenen Absicht der Theologen, die sie befolgten, der dogmatischen und damit auch der praktischen Verwertung der Bibel entgegen. Sie galt im Unterschied von der orthodoxen und pietistischen Auffassung nicht als Offenbarung und Wort Gottes, sondern als Urkunde der Religionsgeschichte.

Neben der Fortbildung des Biblizismus, der in der Verbindung mit der Lutherforschung lag, zeigte sich außer Kähler und Cremer ein zweiter Ansatz, der die Bibeltheologie von dem älteren Biblizismus Becks befreite, nämlich die beginnende theologische Arbeit Schlatters. Man kann seine Schriftauslegung mit der von Hofmann insofern methodisch vergleichen, als sie über die glossatorische und definierende Methode hinaus zu einer organischen Reproduktion

des Textes wird, indessen in höherem Maße historisch als bei Hofmann, schon dadurch, daß die Erforschung des Judentums für das Verständnis des Neuen Testaments fruchtbar gemacht wurde. Mit dieser neuen Arbeit ist die Ableitung des Christentums aus dem Griechentum erst völlig überwunden und sein Zusammenhang mit dem Alten Testament dadurch betont, daß das Mittelglied nicht im Hellenismus, sondern in der palästinensischen Synagoge erkannt wird. Darum verbindet sich mit dieser Geschichtsauffassung und Theologie ein scharfer Gegensatz gegen den Hellenismus und die Erkenntnis, daß das Eindringen des Griechentums in die Kirche die tiefste Störung der Christenheit und die Überwindung der Hellenisierung die Aufgabe der Gegenwart ist. Insofern entspricht diese Theologie gegensätzlich der Diagnose Nietzsches und ist in diesem Grundgedanken eine Parallele zu Harnacks Dogmengeschichte.

Mit dem Rückgriff auf die Reformation verband sich dieser neue Trieb der biblischen Theologie insofern, als der Ausgangspunkt der Forschung „der Glaube im Neuen Testament" war. Die reformatorische Losung „allein aus Glauben" bekam eine großzügige biblisch theologische Begründung, durch die die Wurzel des paulinischen Glaubens im Evangelium Jesu nachgewiesen wurde. Zugleich war die Einseitigkeit der Glaubenspredigt, wie sie sich in der Lutherrenaissance meldete, ergänzt und überwunden, denn es verband sich damit die Erkenntnis der Schranken der reformatorischen und der orthodoxen Theologie.[63]) So stellte sich als Aufgabe nicht die Rückkehr zur Reformation, sondern die Weiterbildung der reformatorischen Theologie durch Vertiefung in das neutestamentliche Evangelium dar. Die Abwendung von den Grundlagen des Idealismus zeigte sich in einer eingehenden Kantkritik,[64]) mit der auch derjenige Rest des Idealismus überwunden war, der in der Theologie Ritschls und seiner Nachfolger noch nachwirkte. Von den anderen Erneuerern der Bibeltheologie unterschied sich Schlatter insofern, als in seiner Schriftauslegung und Geschichtsauffassung ein Anschluß an die Spekulation lag, der durch Steffensen vermittelt war.[65])

Die verschiedenen Ansätze zu einer neuen Theologie, die in dieser Zeit zum Vorschein kamen, haben sich indessen erst im neuen Jahrhundert entwickelt, gehören also nicht mehr in diese Darstellung

hinein. Aber inwieweit die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus dem öffentlichen und geistigen Leben, aus der Ethik und der Theologie auf die Christenheit gewirkt hat, das muß zum Schluß ein Blick auf die deutsche Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts lehren.

Drittes Kapitel:

Die Kirche, die Gebildeten und das Volk.

Die christliche Erziehung und der religiöse Besitz des deutschen Volkes wurde im Kriege von 1870 und 71 auf die Probe gestellt. Die Periode der deutschen Geschichte, die mit den Befreiungskriegen begonnen hatte, erreichte jetzt ihr Ziel. Damit wachten die Gedanken und Empfindungen wieder auf, die auf diesem Höhepunkte des Idealismus und der Erweckungsbewegung zur geschichtlichen Auswirkung gekommen waren. Der Same, der damals ausgestreut war, trug seine Frucht. Die Jünger des deutschen Idealismus erkannten, daß das politische Ziel ihrer Ideen erreicht war, und sprachen es um so dankbarer aus, als der Lauf der Geschichte ihre Wünsche zu gleicher Zeit erfüllt, überboten und durchkreuzt hatte. Diese unerwartete Erfahrung regte in tieferen Geistern das Nachdenken über den Sinn der Geschichte und die Regierung der Welt an. Rudolf Haym, der von 1848 ab dem Gang der Dinge mit persönlichem Anteil gefolgt war, schrieb an Max Duncker, der den Ereignissen innerlich ebenso nahestand: „So großartig wie an unserer Generation hat sich schwerlich jemals die Wahrheit des Sprichwortes bewährt, daß man im Alter die Fülle dessen hat, was man in der Jugend wünscht. Ich bin immerfort versucht, mich in Betrachtungen über diese wunderbare Geschichte unseres Volkes zu verlieren, daß in tapferer Gedankenarbeit und in tiefen idealen Empfindungen die Lebensgestalt vorbereitet, die dann die Geschichte und Männer von praktischer Energie zur Wirklichkeit hindurchführen.“[1]) Hayms Freund Treitschke, der sich ausdrücklich zum Idealismus bekannte, schrieb an Overbeck, der die deutschen Geschicke mit pessimistischer Kritik begleitete:

„Ich habe erst im Verlauf der letzten Jahre, und nun gar in diesem Kriege, die Bedeutung des religiösen Lebens recht verstehen gelernt."[2]) Aber auch die Vertreter der Erweckungsbewegung erkannten den Zusammenhang zwischen dem Ursprung dieser Bewegung und der Gegenwart. „An den Flammen von 1813 entzündete sich das Feuer von 1870," sagte Stöcker.[3]) Er bezeugte es, daß beim Ausbruch des Krieges eine tiefgehende religiöse Bewegung deutlich zu spüren war. „Die übereinstimmende Meinung der Menschen, welche damals mit religiösen und sittlichen Augen unser Volk beobachtet hatten, ging dahin, daß im Jahre 1870, besonders in den ersten Monaten des Krieges, unser Volk von einem gottesfürchtigen Geist beseelt war, wie vielleicht nie zuvor."[4]) Ungeachtet aller späteren Enttäuschungen „bleibt die Tatsache selbst unberührt, daß unser Volk in seiner Gesamtheit während des Krieges unter der Herrschaft des christlichen Geistes stand".[5]) Nicht anders beurteilte Emil Frommel, der das Heer als Feldprediger begleitet hatte, die Stimmung unter den Soldaten. Die Haltung des Heeres im Kriege hatte bewiesen, daß die Arbeit der Kirche am Volke nicht vergeblich gewesen sei.[6]) Dieselben Erfahrungen bezeugt Bodelschwingh: „Es gab alle Tage Menschen, die gern und willig ihre Augen aufhoben zu den Bergen, von welchen uns Hilfe kommt ... Männer und Jünglinge, die da gelobten, fortan zu suchen, was droben ist, und nicht, was auf Erden ist."[7]) So urteilten nicht nur die Feldgeistlichen, denen diese Erfahrungen durch ihr Amt nahegelegt wurden, ganz ähnliche Urteile sprach Bismarck aus. Er erkannte in der Tapferkeit des Heeres den Fond von Gottesfurcht und Glaube, der noch im deutschen Volke steckte.[8]) Er wußte ebenso wie die Feldprediger, daß die Pflichttreue, die Geduld im Leiden, der Todesmut der Soldaten aus der christlichen Erziehung des Volkes stammte. Auch fanden die Feldprediger noch immer eine Kenntnis der Bibel, des Gesangbuches, des Katechismus, die im Kriege zum Vorschein kam.[9]) Der Kriegspredigt konnte Frommel das Zeugnis ausstellen: „Ich habe kein Lied, keine Predigt, keinen Artikel gelesen, die den Ton der Selbstüberhebung angeschlagen hätten."[10]) Das wird bestätigt durch die Kontrolle der gedruckten Kriegspredigten, die Stoecker in weitem Umfang vorgenommen hat.[11])

Allerdings fiel es auch ihm auf, daß eine religiöse Lyrik, wie zur Zeit der Befreiungskriege nicht aufwachte.[12]) Bei Freiligrath fehlten die religiösen Töne. Der christliche Dichter des Krieges war Geibel, ein Nachfahre des Idealismus und der Romantik. Die Töne, die er anschlug, waren ein Nachklang der Zeit, in der seine religiöse Lyrik sich zuerst hatte hören lassen; es waren die politischen und die Weltanschauungskämpfe, die der Revolution von 1848 gefolgt waren. Inhaltlich und formell war diese Lyrik ein Ausklang, der Ausdruck der Dankbarkeit für die Erfüllung der Hoffnung von 1815 und 1848 auf eine Einigung Deutschlands. Der Krieg erschien dem Dichter als eine religiöse Erhebung des deutschen Volkes mit seinem Glauben und seiner Sitte gegen die drohende Entsittlichung und moralische Verseuchung, die von der Gesellschaft, der Kultur und der Literatur des zweiten Kaiserreichs ausging. Der Gegensatz der deutschen Romantiker gegen die welsche Liederlichkeit gab sich noch einmal einen ehrlichen schwungvollen Ausdruck. Der Sturz Napoleons erschien als ein Sieg des deutschen Wesens über die welsche Lüge. Der Geist von Paris, der den Dichtern der Erweckungsbewegung durch Heinrich Heine aufs neue widerwärtig geworden war, schien durch den Krieg besiegt, und so stellte sich der Erfolg der deutschen Waffen als ein moralischer Sieg über die von Frankreich aus drohende Vergiftung des deutschen Volkes dar. Darum feierte Geibel in apokalyptischen Bildern den Fall Napoleons als den Sturz „des Drachens vom goldenen Stuhl". So erschien dieser Sieg den christlich germanischen Kreisen, deren Wortführer Geibel war. Man kann nicht sagen, daß diese Auffassung des geschichtlichen Erlebnisses den diplomatischen Führern völlig fremd gewesen wäre. Auch Bismarck schrieb angesichts der furchtbaren Zerrüttung, in der das belagerte Paris sich selbst zerfleischte: „Wir sind auch Sünder, aber nicht so babylonisch."[13]) Geibel hatte einen Ton angeschlagen, der in den Kreisen der Erweckungsbewegung einen Widerhall fand. Aber freilich, ein Ausdruck der Stimmung und des Urteils des ganzen Volkes war seine Lyrik nicht, und die inneren geistigen Gegensätze, die in dem Kriege zum Austrag kamen, ließen sich nicht auf eine so einfache Formel bringen, wie er sie geprägt hatte. Das Urteil Frankreich gegenüber war nicht auf den Ton übermütiger Erhebung oder

chauvinistischer Unterschätzung der Bedeutung des besiegten Gegners gestimmt. Der entscheidende Beweis dafür ist, daß Treitschke der publizistische Wortführer des deutschen Volkes in dieser Auseinandersetzung mit dem französischen Geiste in einer in diesen Jahren geschriebenen Aufsatzreihe: Frankreichs Staatsleben und der Bonapartismus, zwischen dem Volke und dem Bonapartismus wohl zu unterscheiden wußte, und daß er in dem Ernst des Kampfes Worte tiefen Verständnisses für die französische Kultur fand. Er schloß sein Werk mit den Worten: „Europa kann den Genius Frankreichs nicht entbehren. Es wäre ein namenloses Unglück für die Gesittung der Welt, wenn das Volk Molières und Mirabeaus seine schöpferische Kraft für immer vergeudet hätte. Noch geben wir die Hoffnung nicht auf, daß die wunderbare Lebensfrische der Franzosen sich dereinst wieder erheben wird." Diese Worte zeigen, daß die führenden Deutschen von stolzer Überhebung frei waren.

Es wäre von großer Bedeutung gewesen, wenn sich wirklich das deutsche Volk auch innerlich von dem zerrüttenden Einfluß von Paris in diesem Krieg befreit hätte, aber die deutsche Nation war ja selbst religiös und moralisch innerlich nicht einig. An den Zeugnissen über den religiösen Charakter der Erhebung und über die christliche Haltung des Heeres, die die Feldprediger als ihre Erfahrung bestätigten, ist nicht zu zweifeln, aber daneben standen doch auch andere Beobachtungen, die sich naturgemäß den Feldpredigern entzogen. Stöcker meint: „Verglichen mit der allgemeinen Erfahrung waren das nur vereinzelte Fälle."[14]) Indessen zeigten sich doch auch andere Wirkungen des Krieges. Die Fortsetzung des Kampfes über den Sturz Napoleons hinaus wirkte auf das Volk, das die geschichtliche Notwendigkeit und die politischen Ziele Bismarcks nicht verstand, innerlich ungünstig. Männer, die auf die inneren geistigen Wirkungen des Krieges sahen, von Nietzsche[15]) und Jakob Burkhard[16]) an bis zu Stöcker[17]) hin, sahen mit Bedenken auf den Einfluß, den die Ausdehnung des Krieges auf das Volk übte. So kompetente Kritiker wie Friedrich Lahusen, der spätere Generalsuperintendent, der den Krieg mit der Waffe mitmachte, erzählte in seinen Erinnerungen: „Von dem frommen Heer, von dem die uns von daheim gesandten Schriften redeten, war wenig zu spüren,

religiöse Anregung fehlte fast ganz. Mein Vater hatte für mich ein etwas verkürztes Neues Testament besonders binden lassen, ich glaube, daß ich es verhältnismäßig wenig gelesen habe. Einmal hatte ich an einem Feldgottesdienst teilgenommen, aber von der Predigt kein Wort verstanden. Durch dieses ganze Soldatenleben hatte ich wohl die Verbindung mit Gott nicht ganz verloren, aber ... ich war doch zweifelhaft geworden, ob ich das Studium der Theologie aufgeben solle."[18]) In der bekanntesten Briefsammlung aus dem Kriege, den Briefen von Rindfleisch, findet sich kein Anklang an eine religiöse Bewegung. Dieselben Theologen, die die religiöse Erhebung im Kriege mit Begeisterung schildern, sind sich auch einig darüber, daß sie bald vorüberging. „Dieser Frühling hat seine Verheißung nicht erfüllt." „Darin sind die Urteile von Freund und Feind sich einig, daß die Gegenwart eine glaubenslose Zeit ist, daß unser Geschlecht sich vom Idealen abwendet," sagte Stöcker.[19]) Ein so gründlicher Kenner des religiösen Volkslebens wie Ahlfeld bestätigte auf der Oktoberversammlung, „daß aus diesem Kriege so wenig geistliche Frucht in unserem Volke erwachsen sei."[20])

Dieselbe Beobachtung machte Stöckers kirchlicher Gegner Beyschlag. Seine Hoffnung auf eine Erweckung nach dem Kriege erfüllte sich nicht. Die religiöse Erhebung von 1870 war bald verflogen. Es herrschte ein theoretischer und praktischer Materialismus, Ultramontane, Sozialisten und ein ohnmächtiger Liberalismus, daneben eine überspannte Staatsidee, und ein stolzes nationales Selbstbewußtsein machte nach seinem Urteil sich breit.[21]) Ernst Frommel, ein Kenner des großstädtischen Volkslebens, täuschte sich nicht darüber, daß die erhoffte Befreiung von der welschen Liederlichkeit nicht eingetreten war: „Der ganze Schmutz der Pariser Liederlichkeit ist nach dem Kriege bei uns völlig wieder da, wie vor dem Kriege und hat sich selbst während des Krieges keine Gewalt angetan."[22]) Ja Stöcker urteilte: „viele finden, es stehe seit dem Kriege schlimmer um das geistliche Leben als vorher". So war es nur zu begreiflich, wenn er sagte: „Fast als unlösbares Problem steht die Frage vor uns, wie es möglich war, daß die Zeit des Krieges für das geistige Leben unseres Volkes so unfruchtbar bleiben konnte."[23]) In der Tat, das war die entscheidende Frage. Um diese Diagnose zu stellen und um

die kirchliche Behandlung des Volkes darnach zu richten, wurde die Oktoberversammlung nach Berlin berufen, und von den Einberufern ihr die Frage vorgelegt: „Was haben wir zu tun, damit unserem Volke ein geistliches Erbe aus den großen Jahren 70/71 verbleibe.“ Die Bedenken, mit denen man der Versammlung entgegensah, bekamen den hochgespannten Erwartungen gegenüber, die sie erweckte, nur allzusehr recht. Die Redner stellten wohl ohne jede Täuschung den tatsächlichen Tiefstand des kirchlichen Lebens in Deutschland fest, ohne sich durch die religiöse Erhebung im Kriege blenden zu lassen; aber die Verhandlungen blieben ohne Ergebnis; man begnügte sich mit der Losung, den alten Besitz der Kirche festzuhalten, aber es zeigte sich keine Erkenntnis neuer Aufgaben und Ziele. Wohl regte sich bei denen, die aus Süd- und Westdeutschland kamen, die Erkenntnis, daß die Tage der Staatskirche zu Ende gehen würden wie die des Kirchenstaates, und die Frage, ob die Volkskirche noch eine Zukunft habe. Die Forderung, daß die Kirche vom Staat frei werden müsse, wurde laut. Denn das Volk, sagte Beyschlag, ist nicht entchristlicht, sondern entkirchlicht, und daran ist die Pastoren- und Staatskirche schuld; was not tut, sind lebendige Gemeinden. Daneben wies Wichern mit seiner umfassenden Sachkunde, die sich auch auf das Ausland und besonders schon auf die russischen Verhältnisse erstreckte, auf die soziale Aufgabe der Kirche hin, und Adolf Wagner hielt den Vortrag, der zum erstenmal die Aufmerksamkeit auf den Kathedersozialismus hinlenkte.

Aber diese Anregungen verhallten unter dem Ausdruck des tiefen Mißtrauens der lutherischen Landeskirchen gegen die preußische Kirchenregierung und die Union. Während Lagarde kein höheres Anliegen kannte als eine Reichskirche, hieß es hier: „Kein Beginnen ist heilloser als die Gründung einer Nationalkirche.“[24]) Nachdem die politische Einigung erreicht war, erschien die kirchliche Einigung als die schwerste Gefahr. Im ganzen war der Eindruck der Versammlung bei den Beteiligten und in der Öffentlichkeit ein niederschlagender. Mit großer Schärfe sprach Treitschke das aus: „Der Kirchentag hat die entsetzliche Gedanken- und Bildungslosigkeit unserer Geistlichkeit wieder einmal gezeigt, es ist ja ganz wahr, wenn die Leute über den unkirchlichen, materialistischen Sinn der Zeit eifern, aber tragen die Pfaffen

nicht selber einen sehr großen Teil der Schuld? Hat diese geistlose Kirche jemals auch nur versucht, an den großen realen Interessen, welche die Gegenwart bewegen, mitzuarbeiten, und im Staate, in der Wissenschaft, in der Wirtschaft die Sache der Religion werktätig zu vertreten? Die Theologen sind zu faul dazu, sie finden es bequemer, auf diese sündhafte Zeit zu schelten, und wundern sich dann, wenn ein Geschlecht, an dessen Arbeiten die Kirche nicht mithilft, sich der Kirche entfremdet."[25]) Dies Urteil, zwei Tage nach der Versammlung auf Grund von Zeitungsberichten gefällt, war, wenn man an die Redner Ahlfeld, Frommel, Brückner und besonders Wichern denkt, in seiner Allgemeinheit eine schwere Ungerechtigkeit, aber gerade in seiner Schärfe ist es charakteristisch für die Stimmung der Zeit. Liest man, was Wichern über die Gefahren der Großstädte und über den heraufziehenden Sozialismus sagt, und vergleicht damit Treitschkes Schrift über den Sozialismus und seine Gegner, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß Wichern die tiefere Sachkunde, die größere Volkskenntnis, den weiteren Blick, die schärfere Witterung für die Zukunft bewiesen hat.

Aber die Stimmung der Gebildeten über die Kirche war so gereizt, daß die sehr berechtigten Sorgen Wicherns über das Anwachsen der Großstädte von dem Humoristen der deutschen Philister, Busch, dem Gelächter der Stammtische preisgegeben wurde.

„Wie der Wind in Trauerweiden
Rauscht des frommen Sängers Lied,
Wenn er auf die Lasterfreuden
In den großen Städten sieht."

Diese behagliche und gedankenlose Oberflächlichkeit konnte sich freilich nur in den Kreisen der ausgesprochenen Bildungsphilister breitmachen. Aber wenn dies überhaupt möglich war, so zeigte sich auch darin die Spannung zwischen Kirche und Volk. Es war die Folge des Materialismus und Pessimismus, es war die Stimmung des Kulturkampfes und der Gründerzeit, die die Gegensätze so verschärfte und vertiefte. Da der Kirchenstreit zum Kampf gegen jede Kirche, alles Christentum, den ganzen Idealismus geworden war, so konnte Stöcker im Jahre 1876 sagen: „Jedenfalls ist das deutsche Volk heute das unkirchlichste unter den Völkern der protestantischen Christenheit."[26]) So sprachen nicht nur die orthodoxen Theologen,

auch radikale Kritiker wie Lagarde und Treitschkes Freund Overbeck; und nicht nur Theologen erkannten und beklagten diese Unkirchlichkeit, sondern auch ein Politiker wie Konstantin Rößler bestätigte Stöckers Urteil durchaus. „Wenn es einen Punkt gibt, über den in der Gegenwart alle Stimmen einig sind, so ist es die Überzeugung, daß unsere Zeit eine glaubenslose sei.“[26]) Rößler wußte, daß die Entchristlichung des Volkes zunächst eine Ablehnung der Kirche war. „Die großen Kreise der Laienwelt, der gebildeten wie der ungebildeten, stehen der Kirche in bewußter ablehnender Entfremdung gegenüber.“[27]) Die Entkirchlichung des Volkes ging von den oberen Schichten aus, und zwar, soweit sie eine theoretisch begründete war, von den Kreisen der akademisch Gebildeten. „Steigen wir,“ sagt Overbeck, „tiefer hinab in die Kreise des höheren Bildung entbehrenden Volkes, so wird wohl kein Einsichtiger leugnen, daß hier, mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen, der religiöse Konflikt der Zeit unmittelbar kaum vorhanden ist und die Gebildeten es zum großen Teil in der Hand haben, ob und in welchen Formen sie diesen Konflikt auch in diese Kreise tragen wollen.“[29]) Darin lag freilich eine Überschätzung der Macht der Gebildeten und eine Unterschätzung der Selbständigkeit des Volkes. In ihrer Hand hatten die Gebildeten die religiöse Entwicklung des Volkes keineswegs. Ohne oder gegen ihren Willen breitete sich die Entchristlichung der unteren Volksschichten aus, — sie hätten sie vielleicht gerne aufgehalten und wie die französische Gesellschaft des ancien regime, den Unglauben als ihr Vorrecht für sich behalten, während dem Volke die Religion erhalten werden mußte.

Ein so gründlicher Kenner der Gebildeten wie Dühring wußte, daß Professoren „es unverblümt öffentlich aussprechen, für das Volk sei der Glaube, den sie selbst nicht hätten, um der sozialen Ordnung willen erforderlich“. Dühring fügt hinzu: „Ein solches Anzeichen des Verfalls in den gebildeten Regionen ist wertvoll; denn es deutet auf einen Zynismus, wie er ärger nicht gedacht werden kann ... auf den die praktische Antwort sich in der bewußtesten Abwendung der Massen von der Religion schon einfindet.“[30]) In der Tat konnten auch Gelehrte, die den Blick für das Volksleben nicht verloren hatten, ihr Auge nicht vor der Tatsache verschließen,

daß die Gleichgültigkeit gegen die Kirche von den akademisch gebildeten Kreisen aus in die breiten Massen des Volkes hineinsickerte; in dem kritischen Jahr 1878 schrieb Lagarde: „Die Abneigung gegen die ... Religionen ist in unserer Zeit sehr weit, sogar über die Kreise hinaus verbreitet, welche sich als die sogenannten gebildeten für die allein gültigen Vertreter der Menschheit ansehen."[31]) Es ist keine Frage, daß die Entkirchlichung des Volkes von den Kreisen der akademischen Bildung ausging. Dabei empfand auch ein so leidenschaftlicher Kritiker des Protestantismus wie Lagarde die nationale Gefahr, die in dem Versiegen des deutschen Christentums lag. Er schrieb bald nach dem Kriege: „Wie wir jetzt sind, ermangeln wir des lediglich in der Religion zu suchenden Vermögens, die durch unsere Geschichte verbrauchten und noch weiter zu verbrauchenden Kräfte unserer Nation zu ersetzen: Wir werden also — wofern wir nicht ein neues Leben anfangen — als Nation, trotz aller Siege ... dem Tode verfallen."[32])

Denkende Männer, die im tätigen politischen Leben standen, sahen diese Gefahr noch deutlicher. Der nationale Staat ist das Werk eines Einzelnen. „Wie aber, wenn das Werk dereinst auf die Probe der Gefahr und des Schwankens gestellt wird." Fehlt er, dann muß das Volk als Ganzes das Werk tragen. Der Staat muß auf einer Religion beruhen, mit dem Glauben stirbt das höhere geistige Leben ab. „Mit der Religion stirbt der Staat ab, mit dem Staat auch Wissenschaft und Kunst." Das ganze politische, geistige Leben, die Kultur eines Volkes beginnt zu verdorren, wenn die religiöse Quelle versiegt.[33]) Wenn dies richtig war, so erschütterten die Gelehrten, indem sie bewußt oder unbewußt die religiöse Grundlage des Volkes antasteten, das Haus, in dem sie selber wohnten. Diejenigen unter ihnen, die den Kampf gegen die christliche Erziehung des Volkes mit klarem Bewußtsein führten, hatten auch die schärfste Empfindung für die Stimmung auf den Universitäten. Wenn Nietzsche sagte „die wirklich aktiven Menschen sind jetzt innerlich ohne Christentum,"[34]) so muß man solche Urteile mit kritischer Vorsicht aufnehmen, weil er in der Vereinsamung seiner rein literarischen Existenz kein wirklicher Kenner derjenigen Kreise des Volkes war, die nicht in und von Literatur lebten. Aber die Stim-

mung im humanistischen Gymnasium und an den Universitäten kannte er genau. Für sie sind seine Urteile ein vollgültiges Zeugnis. Er wußte sehr wohl, daß die antichristliche Stimmung, zu deren Sprachrohr er sich gemacht hatte, zunächst eine Abneigung gegen die Kirche war. Wenn er sagte: „Wer von uns würde wohl Freigeist sein, wenn es nicht die Kirche gäbe,“[35]) so merkt man freilich auch diesen Worten die Voltairesche Pose an. Aber er hat auch sonst die tiefe religiöse Krise der Gegenwart deutlich empfunden und scharf ausgesprochen. „Wir leben in der Periode, wo verschiedene Lebensauffassungen nebeneinanderstehen: deshalb ist die Zeit so lehrreich wie selten eine, deshalb so krank.“[36]) Er hat die kalte, vornehme, selbstverständliche, von jedem Pathos freie Nichtachtung des Christentums, die an den Universitäten herrscht, sachkundig beschrieben. Er kannte die „praktische Gleichgültigkeit gegen religiöse Dinge, in welche hinein der Gelehrte geboren und erzogen ist,“ „die Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwertigen und niedrigen Typus behandelt.“ „Man macht sich selten von Seiten frommer oder auch unkirchlicher Menschen eine Vorstellung davon, wieviel guter Wille, man könnte sagen willkürlicher Wille jetzt dazu gehört, daß ein deutscher Gelehrter das Problem der Religion ernst nimmt.“ Das war mit der krankhaften Übertreibung, die man bei Nietzsche in Kauf nehmen muß, für den einzigen Erfahrungskreis, der ihm zugänglich war, scharf aber nicht schlecht beobachtet, gereizt aber nicht unrichtig beurteilt.[37])

Daß diese Schilderungen bei Nietzsche nicht nur die krankhaft gereizten Übertreibungen seines eigenen Antichristentums sind, kann man daran sehen, daß sich bei einem so ausgesprochen religiösen Denker wie Fechner ganz ähnliche Stimmungsbilder finden. Die scheinbare Einigung aller möglichen Religionen in der Gegenwart zeigt nur ihre Auflösung, „wie alles im Nichts Hochzeit macht, wenn es zu Nichts geworden ist, und ist es noch nicht überall so weit, so geht es doch wie auf einer schiefen Ebene dazu hinab, und je rascher es hinab geht, um so lauter ist der Jubel über die Bewegung. So ist nun der religiöse Glaube außerhalb der orthodoxen Kreise ... bis ins negative hinabgesunken“;[38]) und er schildert die Entkirchlichung des Volkes, die von den Zentren des geistigen Lebens ausgeht, wie sie sich seit den

Zeiten des Kulturkampfes beobachten ließ. Das war im Jahre 79. Zwar hatte das Jahr 78 eine Krisis gebracht, die mit dem Umschwung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bewegungen zusammenhing, aber an den Universitäten bemerkte man jedenfalls einen religiösen Umschwung nicht. Wenn die 70er Jahre für das deutsche Volk im ganzen einen Tiefpunkt des religiösen Lebens bedeuten, so hat sich in den höheren Regionen des Volkes bis in die 90er Jahre hinein das Niveau nicht gehoben. Die Urteile der sachkundigsten Beobachter des geistigen Lebens unseres Volkes bezeugen das. Die Gebildeten hatten selbst die Empfindung, einer schweren Krisis entgegenzutreiben. „Nach meiner Überzeugung — schrieb York von Wartenburg an Dilthey — stehen wir an einem historischen Wendepunkte ähnlich wie das 15. Jahrhundert ... der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuosen Frage: was ist Wahrheit, gegenüber reißt."[39]) Das war nicht eine individuelle oder vorübergehende Stimmung, sie spricht sich immer wieder aus: „Unsere Zeit hat etwas von dem Ende einer Epoche ... das Gefühl der Vergänglichkeit durchschauert wieder einmal die alte Welt. Es ist merkwürdig, ein trauriges Vorrecht schwerfälliger Innerlichkeit, wie in Deutschland alle allgemeinen Fragen zu Religionsfragen werden ... in Deutschland, im klassischen Lande der Religionskriege, ist die ganze Psyche affiziert, daher die Bewegung religiös, respektive irreligiös."[40])

Es ist bezeichnend, daß York von Wartenburg ein hochgebildeter Aristokrat, geistig Dilthey überlegen, aber kein Gelehrter, eine viel tiefere Empfindung für die religiöse Krisis der Gegenwart hatte als Dilthey; er erkannte ihren religiösen Grund, und Dilthey gestand ihm die feinere und tiefere Empfindung hierfür bereitwillig zu. „Der Rationalismus hat seine Rolle ausgespielt. Beweis dafür der intellektuelle und moralische Jammer unserer Zeit, die Haltungslosigkeit des Gesamtbewußtseins."[41]) Obwohl Dilthey nach Gelehrtenart einen schärferen Sinn für die wissenschaftlichen Bewegungen als für die hinter ihnen liegenden religiösen Motive hatte, so war er doch feinfühlend genug, auch den religiösen Hintergrund der Weltanschauungskrisis zu ahnen. Er gestand von sich selbst, „ich bin kein Christ im spezifischen Sinne,"[42])

aber er empfand doch seinen religiösen Abstand von Mommsen sehr scharf, und die Kälte, die von hier aus auf den Wissenschaftsbetrieb überging, diesen Geist „ohne alle Religion, ja selbst ohne Heimweh des Geistes nach dem unsichtbaren Reich".[43]) Er stimmte dem Urteil seines Freundes über den religiösen Charakter der Zeit zu. „Sie haben recht, und furchtbar rasch nähern sich uns die Katastrophen; die Glaubenslosigkeit dieses Zeitalters, d. h. seine Unfähigkeit, Überzeugungen, welche den Menschen gegen die armselige, umzingelnde, geschwätzige, begehrliche, bietende, unterstützende, gesellschaftliche Menge frei machen und ihn dem wahren, im Unsichtbaren gegründeten Zusammenhang gegenüber finden, zu erhalten ... führt uns in diese Katastrophe."[44]) Das Urteil bekam seine Bedeutung dadurch, daß er hinzufügen konnte: „Ich habe in den letzten Jahren in günstiger Lage ... sowohl die geschichtlichen Gestalten des Christentums als die jetzige religiöse Denkart der Menschen studiert."[45]) Das war freilich wieder nur literarisch gemeint, und er bekannte, daß er „die Technik des theologischen Metiers" dabei benutzt habe. Aber in dieser Beschränkung haben seine Urteile darum doch Bedeutung, weil er durch die Literatur hindurch die Wirklichkeit der Dinge sah und in der Gegenwart lebte. Er empfand die religiöse Krisis der Gegenwart mit scharfer Witterung und sah es als Pflicht an, „in das uferlose und formlose Meer dieser Gegenwart einzutauchen. Ein Ding, desgleichen seit der Renaissance nicht da war, so formlos, so chaotisch, so in den letzten Tiefen des Menschlichen bewegt, fin du siècle mit Zukunft unfaßlich gemischt."[46])

Selbst bei solcher Teilnahme für die religiöse Krisis zogen sich doch die Gebildeten vom kirchlichen Leben meist völlig zurück. Die langsam einsetzende Austrittsbewegung blieb auf die unteren Volksklassen beschränkt. Die Oberschicht blieb auch dann in der Kirche zurück, wenn sie sie mit schärfstem Gegensatz bekämpfte. Den Gebildeten genügte der protestantische Kultus nicht. Lagarde vergaß es nicht, daß ihm einst in seiner Jugend der Dichter Friedrich Rückert gesagt hatte, „ich gehe nur in die Kirche, um in einer Gemeinde zu sitzen, um mit der Gemeinde das Vaterunser zu beten, und den uralten Segen über mich sprechen zu lassen; alles andere ist mir gleichgültig".[47]) Ein höchst charakteristisches Wort, das die Empfin-

dungen gerade der Höchstgebildeten aussprach. Sie schätzten mehr als die Predigt, die ihnen zu doktrinär und theologisch war, wie Lagarde sagte, „den Kultus, dessen Fehlen den Protestantismus zugrunde gerichtet, dessen heiliger Mittelpunkt den Katholizismus nährt".[48]) Dabei war aber, anders als im Volke, die Beteiligung der Gebildeten gerade an den kultischen Handlungen der Kirche sehr zurückgegangen und, soweit sie noch nicht völlig erloschen war, nur Tradition. Auch dann, wenn sie die christlichen Grundüberzeugungen festhielten und die Notwendigkeit der kirchlichen Arbeit anerkannten, hielten sie sich meist grundsätzlich vom Abendmahl fern. Treitschke gestand, „mein Gewissen ruft mir zu du lügst, wenn ich zum Abendmahl gehe".[49]) Rudolf Haym war mehrere Jahrzehnte im Kirchenrat, ohne jemals am Abendmahl oder auch nur an der Konfirmation seiner Kinder teilzunehmen, obgleich er gestand, „daß er vom Christentum und der Kirche sehr hoch denke".[50]) Alfred Dove sprach die Stimmung weiter Kreise aus, wenn er bei Gelegenheit einer Judentaufe sagte, er könne sich nicht denken, „daß ein klarer Kopf, zumal ein kritischer Historiker, heute zum Christentum übertrete. Daß er die Religion Jesu im Lessingschen Sinne annähme ist möglich, aber die Farce der Taufe, das ist mir rätselhaft. Ich würde meine Kinder taufen lassen ... sie wären hineingeboren in diesen Kulturkreis und möchten immerhin ein unschuldiges Symbol auf den Kopf bekommen, aber als Mann!"[51]) Er sprach damit die Meinung des größten Teils seiner Standesgenossen aus. Sicherlich war an solchem Urteil die kirchliche Praxis der Erwachsenen-Taufe mit schuld, da sie ja in höchst verlegener Weise als Winkeltaufe vollzogen wird, „eine Feigheit, die allen schadet, dem heimlich Getauften wie der Gemeinde, der er das aufrichtige Bekenntnis schuldig ist".[52]) Dazu kam die Abneigung gegen das Dogma, die Gebildeten beurteilten sie meist als „schöne Feier, deren lebendige Bedeutung unter der Vorstellungshärte dogmatischer Satzung gelitten hat".[53])

Die 70er Jahre, der Kulturkampf und die Gründerzeit bilden den Tiefpunkt der Entkirchlichung des deutschen Volkes. Dabei läßt sich ein Unterschied zwischen den oberen Gesellschaftsklassen und den unteren Schichten des Volkes in ihrer Haltung der Kirche gegenüber erkennen. Die Gebildeten wandten sich gleichgültig,

kühl, mit selbstverständlicher Geringschätzung von der Kirche ab, ohne Haß und Hohn ignorierten sie sie vornehm und wichen ihr aus. „Sie hat uns nichts zu sagen." Die unteren Volksschichten drehten der Kirche mit Haß und Spott den Rücken, und jedenfalls mit einem tiefen Mißtrauen. Sie wurden von der kirchlichen Arbeit überhaupt nicht mehr erreicht. Sie lebten und starben wirklich, wie das im Kulturkampf proklamiert war, außerhalb des Schattens der Kirche, und in dieser Welt begegneten sie sich mit den Gebildeten.

Die Haltung der beiden Volkskreise wurde bestärkt durch die Staatskirche. Sie hinderte die Gebildeten, der Kirche auch äußerlich den Rücken zu drehen. Sie steigerte den Widerwillen der Arbeiterschaft gegen die Kirche. Alle Auflehnung gegen den Staat richtete sich auch gegen die Kirche. Sie stand unter dem Verdacht, dem Volke die Religion erhalten zu müssen, um es innerlich an den Staat zu binden. Die Pfarrer erschienen als Staatsbeamte, sie gehörten durch ihre Bildung und gesellschaftliche Stellung in die Oberschicht des Volkes hinein. Die evangelische Kirche besaß nur ein einziges Amt, einen akademisch gebildeten Pfarrstand, der schon durch seine Bildung innerlich vom Volke getrennt war. Die Kreise, die die Kirche ablehnten, machten in ihrem Urteil keinen Unterschied zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen im Pfarrerstande. Sie verwarfen die Kirche als Ganzes und als Einheit. Wenn es einzelnen Pfarrern gelang, die Schranke, die sie von den Entkirchlichten trennte, zu durchbrechen, so beruhte das auf rein individueller persönlicher Veranlagung und kam der Kirche nicht zugute. Geschätzt wurde der Mann nicht wegen seines Amtes, sondern trotz seines Amtes. Im Pfarrstande bildete sich das feste Urteil aus, daß in der Gegenwart nicht das Amt den Mann, sondern der Mann das Amt trägt. Das Amtsbewußtsein trat zurück, aber es war kein Gewinn, daß an seine Stelle das Selbstbewußtsein trat, das Vertrauen auf die persönliche Begabung. Da die Theologie immer weitere Gebiete des öffentlichen Lebens preisgab, so wurde auch die Kirche immer mehr zurückgedrängt, und sie wich freiwillig immer weiter zurück. Die Politik, die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kunst gehen die Kirche nichts an. Sie zieht sich völlig zurück auf die Predigt und begründet das mit dem Bekenntnis: der Protestantismus ist die Kirche des Wortes. Dieses

Bekenntnis drohte zu dem Sinn zu verblassen, daß der Protestantismus die Kirche der Worte ist.

Aber auch die Predigt wird auf diese Weise entleert. Was der Gebildete von ihr verlangt, das sprach in den kirchlichen Streitigkeiten der 70er Jahre in höchst charakteristischer Weise Treitschke aus. Ein liberaler Berliner Pfarrer Hoßbach hatte auf der Kanzel gesagt: „Es ist die Aufgabe der die Wahrheit suchenden Wissenschaft, Wirklichkeit und Sage voneinander zu scheiden." Das war das Rezept, das Strauß und die Hegelianer der Predigt verschrieben hatten. Treitschke antwortete: „Gröblicher läßt sich die Aufgabe des Predigers doch kaum verkennen; seit wann geht man denn in die Kirche, um die Resultate der die Wahrheit suchenden Wissenschaft zu vernehmen. Darüber wissen viele gebildete Laien besser Bescheid als der Herr Pastor." Er stellte fest, daß die Neigung der großstädtischen Pfarrer, auf der Kanzel theologische Vorlesungen zu halten, „es ist, die so vielen frommen Christen das Anhören der Predigt ganz verleidet hat". Er meinte genau so wie Fontane, daß es in dieser Beziehung auf dem Lande besser stünde als in den Großstädten. „An jedem Sonntag setzen die Theologen auseinander, was sie sich bei diesem oder jenem Dogma denken, während die beladenen und sündenbewußten Gewissen der Gläubigen nach ganz anderem Troste verlangen." Was er in der Kirche erwartete, bestimmte er so „zu erbauen und zu erheben, Trost zu spenden aus der Fülle der Verheißung, das ist des Kanzelredners Beruf".[54])

Man kann nicht sagen, daß die evangelische Predigt diese Aufgabe vergessen hätte; an dieser Stelle lag ihr Fehler schwerlich, sie war von der Reformation her Trostpredigt; aber der Mangel bestand darin, daß sie sich auf diese Aufgabe beschränkte. Wenn sie darüber hinausging, so stellte sie sich die Aufgabe, das Urteil zu bilden, und sobald sie lehrhaft wurde, bestand allerdings bei der akademischen Ausbildung der Pfarrer die Gefahr, daß sie theologisch wurde. Die Kirche stellte sich seit Schleiermacher die Aufgabe, sich an die Gebildeten zu wenden, anstatt das Volk zu suchen. Die akademisch gebildeten Pfarrer sprachen oft genug die Sprache der Zunft, aber nicht die Volkssprache. Aber viel verhängnisvoller und sozial gefährlicher als die Kluft zwischen Reich und Arm war die Spannung

zwischen Gebildeten und Ungebildeten, denn sie verstanden sich nicht, weil sie zwei verschiedene Sprachen redeten. Diese Kluft wurde durch die auf dem humanistischen Gymnasium beruhende Universitätsbildung noch vertieft, denn die humanistische Bildung erzog ihre Schüler zum Denken und also zum Sprechen an der antiken Literatur, und auch die deutsche Sprache lernte die gebildete Jugend an den Klassikern, die sich eng an die Antike anschlossen. Dazu kam der abstrakte Stil der theologischen Wissenschaft, der anschauungslose Unterricht, um die Volkstümlichkeit der Sprache völlig zu verderben. Als vorbildlich galt die gewählte Sprache, die nach literarischen Mustern durch den deutschen Aufsatz der gebildeten Jugend auf der Schule angewöhnt war. Diese Schriftsprache war für die Volkstümlichkeit der Predigt eine Gefahr. Prediger, die in besonderem Maße die Gabe einfacher und edler Popularität besaßen, sind jedenfalls unter denen, die literarisch hervorgetreten sind, also zu Vorbildern wurden, selten. Alban Stolz und Henhöfer haben durch den Verkehr des katholischen Geistlichen mit dem Volk dieses Ideal in höherem Maße erreicht als die meisten berühmten protestantischen Pfarrer. Unter den unmittelbaren Jüngern des Idealismus ragt Klaus Harms hervor. In späterer Zeit hat sich Ahlfeld durch edle Volkstümlichkeit ausgezeichnet. Ein Volksdichter war Frommel und ein Volksredner von populärer Kraft Stöcker. Aber im Ganzen hatte die Predigt des im Idealismus erzogenen Pfarrerstandes, im Unterschiede z. B. von Luthers Predigt, zwei Fehler. In ihrer Form und in ihrem Inhalt. Die Form der Predigt war ästhetisch. Das anerkennende Urteil über die Predigt lautet, daß sie „schön" gewesen ist. So hieß es meist seit der Zeit des Idealismus, und zwar ist diese Schönheit entweder rhetorisch oder poetisch. Kögels Predigt ist ein rhetorisches, Geroks und Frommels ein poetisches Kunstwerk. Aber Kunstwerke sind sie alle, und zwar klassische Kunstwerke. Die Form ist glatt und glänzend, sie ist nicht von innen heraus gebildet, sondern sie ist Schmuck, sie faßt sich zusammen in eine zugespitzte Prägung des Themas und eine antithetische oder poetische Formulierung der Einteilung. Klassische Zitate, Verse sind nicht selten, und die Anekdote, die zur Illustration dient, ist stilisiert und pointiert. Die charakteristischen Predigten sind die Gelegenheits- und Fest-

predigten. Ein Meister der Festpredigt ist Heinrich Hofmann; da er jahrzehntelang in Halle Generationen künftiger Pfarrer um seine Kanzel versammelte und an sein Vorbild band, einer der einflußreichsten Prediger aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Und wenn man die Vereinigung von Tiefe des Gedankens, praktischer Menschenkenntnis, Lebensweisheit und Schönheit der Sprache als Ideal ansieht, vielleicht der bedeutendste Prediger aus dieser Zeit.[55]) Aber auch er erreichte vor allem die Gebildeten.

Die Betonung der Form hatte zur Folge, daß die Predigt in erster Linie auf das Gefühl wirkte. So weit sie sich zum Ziel steckte, die christliche Erkenntnis zu vertiefen, hatte sie nicht mehr die Form der Katechismuspredigt und auch nicht die der Schriftauslegung, sondern die der Apologetik. Der Inhalt der Predigt ist abhängig von der Theologie, nach ihren Vorzügen und nach ihren Mängeln. Aus der spekulativen Periode der Theologie erbte die Predigt eine Neigung zu Abstraktion, die ihre Wirksamkeit sehr gehemmt hat. Die Hegelsche Schule hat keinen irgendwie einflußreichen Prediger hervorgebracht. Die dialektische Methode Schleiermachers hat unter den Anhängern seiner Theologie ebenfalls keinen hervorragenden Prediger erzogen. Wohl aber hat ein lutherischer Theologe diese Methode in eindrucksvoller Weise fortgesetzt, nämlich Steinmeyer. Er sammelte in dem Berlin Friedrich Wilhelms des IV. und bis in die 70er Jahre hinein einen kleinen aber erlesenen Kreis hochgebildeter Nachkommen der Romantik, die mit Spannung der Schürzung und Lösung des problematischen Knotens seiner Gedanken folgten, aber er war ebenso unpopulär wie der andere Meister der praktischen Theologie Nitzsch gewesen war. Beide haben deswegen wohl hochgebildete, aber nicht volkstümliche Prediger erzogen. Aus der Schule Schleiermachers wirkte vergängnisvoll der Grundsatz, so zu predigen, als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen. Dieses „als ob" schloß die Hauptaufgabe, nämlich die Begründung und Erweckung des Glaubens ebenso aus der kirchlichen Predigt aus, wie die dazugehörige Theologie, nämlich die Begründung der Theologie auf das christliche Bewußtsein, die entsprechende Aufgabe aus der dogmatischen Arbeit ausschloß. Die Predigt wurde eine reine Betrachtung. Es lag kein Imperativ in ihr, der Sinn der

Formel Schleiermachers war, daß die Predigt, weder wie die orthodoxe Predigt polemisch noch wie die Predigt der Vermittlungstheologie apologetisch und daß sie überhaupt nicht theologisch sein sollte. Aber damit fiel die Aufgabe, Erkenntnis Gottes zu begründen, zu erwecken, zu bereichern, zu vertiefen und auf die Weltanschauung anzuwenden fort, die Hauptsache wurde vorausgesetzt. Das hatte zur Folge, daß sich neben der kirchlichen Predigt in der Erweckungsbewegung eine Bekehrungspredigt ausbildete, die sich nur die Aufgabe der Bekehrung steckte und also die Gemeinde wie Heiden behandelte. Das großartigste Beispiel dieser Predigt war die Predigtsammlung von Hofacker, in der auch die Festpredigt zur Bußpredigt wurde. Aber da mit den 70er Jahren zum Zeichen, daß die Erweckungsbewegung abgelaufen war, mit der Oxforder Bewegung eine neue Erweckung begann, die Gemeinschaftsbewegung, die ihre Vorgängerin ebenso ablöste wie diese einst den Pietismus, so fingen die deutschen Bekehrungsprediger an, ihre Vorbilder bei den Angelsachsen zu suchen. Damit wurde die Einseitigkeit der Erweckungspredigt verstärkt, denn wie die Theologie der Erweckungsbewegung nicht Gotteslehre, sondern Erlösungslehre war, so wurde ihre Predigt Bekehrungspredigt. Sie überwand den Zweifel an der Gnade Gottes, aber daß es auch die Aufgabe der Predigt wäre, Erkenntnis Gottes zu begründen, trat zurück. Damit wurden die Fragen, mit denen die Gebildeten, aber unter ihrem Einfluß auch die unteren Stände in die Kirche kamen, nicht beantwortet. Wie die innere Mission sich nur um die Gefallenen kümmerte, sehr gegen Wicherns ursprüngliche Absicht, so sprach die Erweckungspredigt ausschließlich von der Überwindung der Schuld und Sünde.

Noch einen andern Mangel übernahm die kirchliche Predigt von der Theologie. Die Schwäche der Theologie war die Ausbildung der Ethik, das war auch die schwache Seite der Predigt. Die Predigt wirkte auf das Gefühl und regelte das Urteil, aber sie wollte nichts und darum weckte sie auch keinen Willen. Aus lauter Sorge vor katholischer Kasuistik blieb die Ethik abstrakt, formal und negativ. Das entsprach durchaus der wissenschaftlichen Ethik, die aus dem Idealismus und der Erweckungsbewegung entstanden war; die Ethik Kants und ebenso die Sittenlehre Schleiermachers war grund-

sätzlich abstrakt und formal, und die Ethik der Erweckungsbewegung war negativ, Heiligungslehre: nicht sündigen! Dabei blieb die Ethik und damit die ganze Predigt individualistisch. Charakteristisch für sie ist das immer wiederkehrende „du", durch welches der Einzelne angeredet und isoliert wird. Das war ein pietistisches Erbe. Dementsprechend trat in der Predigt wie in der Theologie die Sozialethik zurück. Die ernstesten Probleme des ausgehenden Jahrhunderts wurden beiseite gelassen, ja ängstlich gemieden, um die Kirche nicht in den Streit der Parteien hineinzuziehen. Durch diesen Charakter der Predigt war die Gemeinde bestimmt und begrenzt.

Eine besondere Aufgabe und Schwierigkeit war der Konfirmandenunterricht — nach dem Urteil berufener Kritiker aus der Kirche selbst im ganzen vielleicht die schwierigste Aufgabe und die schwächste Leistung der Kirche. Es fehlte den Theologen an pädagogischer Ausbildung und an Vorbildern, wie die Predigt sie reichlich hatte. Die Zeit des Unterrichts war kurz und fiel in die kritischen Jahre. Ein führender Theologe dieser Zeit, Martin Kähler, schrieb im Blick auf diese Debatte die Erinnerung an seine eigenen Jugendeindrücke nieder. Er gestand, daß die Vorbereitungsstunden bei seinem Vater und die darauf folgenden kirchlichen Handlungen der Einsegnung und des ersten Abendmahls ihn nicht in das Innerliche hineinführten. „Namentlich an jenen ersten Abendmahlstag habe ich eine unsägliche peinliche Erinnerung ... Gewiß waren nur Verstand und Einbildung, nicht Gemüt und Wille tiefer dabei beteiligt. So allein erklärt sich meine unerquickliche Erinnerung an alle jene Beziehungen. Heimgekehrt lag mir nichts anderes an, als die Mißstimmung zu überwinden."[56]) In Erinnerung an solche Erfahrungen und mit realistischem Scharfblick für das religiöse Volksleben regte Stöcker, der Kähler nahestand, gegen Ende des Jahrhunderts eine Reform der Konfirmationsordnung an: eine Trennung des ersten Abendmahlsganges von der Einsegnung und eine Beseitigung des Bekenntnis- und Gelübde-Zwanges.

Die gelegentlichen Urteile, die man von urteilsfähigen Gemeindegliedern über den Konfirmandenunterricht hört, sind nicht optimistisch. Ein charakteristisches Urteil über die Erfahrungen eines geistig hervorragenden Mannes in einem Berliner

Konfirmandenunterricht haben wir aus der Familie des bekannten Soziologen Max Weber. „Der Unterricht ist konventionell dogmatisch und bietet dem hungrigen Verstande nichts." Weber ließ ihn nicht „respektlos", aber „anscheinend gleichgültig über sich ergehen". Im ganzen wird man nicht sagen können, daß die Geistlichen vom Konfirmandenunterricht her die seelsorgerlichen Berater der Jugend geblieben wären. Der seelsorgerliche Briefwechsel Frommels umfaßt nur einzelne Konfirmandinnen. Überhaupt war die Seelsorge sehr eingeschränkt. Als einst ein bekannter Gelehrter in einer öffentlichen Versammlung über das kirchenpolitische Programm des Liberalismus sprach, wurde er für das Wort: „Die Geistlichen sollen die Kranken besuchen, aber die Gesunden sollen sie in Ruhe lassen," mit leidenschaftlichem Beifall belohnt.[57]) Aber auch die Seelsorge an Kranken- und Sterbebetten wurde allmählich zurückgedrängt, und zwar von den Ärzten. Das ist ein Zug, der in der allgemeinen Wendung der Zeit zum Naturalismus gehört: die Seelsorge übernimmt der Arzt, die Erziehung der Psychiater. Die Aufgabe, die früher der Pädagoge dem Pfarrer streitig machte, nimmt jetzt der Mediziner für sich in Anspruch. Darin zeigt sich die Wendung von der Orthodoxie über die Aufklärung zum Naturalismus. Es ist ein merkwürdiges und wichtiges Symptom der Zeit, daß diese Stellung des Arztes sich allmählich so weit durchsetzt, daß man Zeugnisse dafür von allen Seiten hört. Der Arzt wird infolgedessen eine beliebte Romanfigur. „Der einzige ehrenvolle Vertreter des jüngeren Geschlechtes in Ibsens Bund der Jugend" ist ein Arzt, daß er dies ist „dürfte kaum ein Zufall sein. Der tüchtige Arzt spielt überhaupt eine schöne Rolle in der modernen Poesie. Er ist augenscheinlich der Held der Zeit; die Ursache ist wohl, daß er als Inkarnation von den streng modernen Ideen der Zeit gelten kann". Diese Beobachtung von Brandes[58]) wird beifällig oder widerwillig von den verschiedensten Seiten bestätigt. Otto Funke, der jedenfalls das moderne Leben kannte, bemerkt mit Bedenken: „In allen großen Städten ist jetzt der Arzt an Stelle des Geistlichen getreten."[59]) So war es nicht nur in Deutschland. Kierkegaard bestätigt dieselbe Tatsache für Dänemark. Sie war ihm in seinem Kampf gegen die Geistlichkeit willkommen. „In unserer Zeit — das ist wahr und

bezeichnend für unser heutiges Christentum, in unserer Zeit ist der Arzt der Seelsorger, man hat vielleicht sogar gegründete Scheu, nach dem Pfarrer zu schicken, der doch heutzutage möglicherweise nicht viel anders als der Arzt reden würde, man schickt aber nach dem Arzt."[60]) Im modernen Monismus wird dieser Anspruch grundsätzlich erhoben und wissenschaftlich begründet. „Haupterbe des Priesters soll in der Seelenberatung der Arzt werden."[61]) Diese Übertragung der Seelsorge auf den Arzt hängt mit der „geachteten Stellung zusammen, die er heute inmitten der geistigen Aristokratie unseres Volkes einnimmt ... in unseren heutigen Lebensverhältnissen kommt vielleicht niemand dem Ideal harmonischer Menschlichkeit so nahe, wie ein klassisch gebildeter Arzt, der in seinem Berufe erfolgreich wirkt und zugleich der Bewegung des literarischen und künstlerischen Lebens mit Einsicht zu folgen vermag," sagte Treitschke im Kampfe für das humanistische Gymnasium.[62]) Es ist auch wohl nicht zufällig, daß von den führenden Philosophen der Zeit Lotze, Helmholtz und Fechner als Mediziner begonnen hatten. Die Zurückdrängung der Pfarrer durch die Ärzte ging besonders seit der Verbreitung der psychoanalytischen Methode so weit, daß selbst von ärztlicher Seite vor einer Überspannung dieser Tendenz gewarnt wurde.[63]) Wie denn überhaupt die Schätzung und Überschätzung des Arztes im Roman bei Thomas Mann schon einem ebenso übertriebenen Rückschlag Platz gemacht hat. Aber die Tatsache, daß in der Seelsorge und Erziehung der Arzt den Seelsorger zurückgedrängt hat, gehört zu den Symptomen des modernen Naturalismus.

So wurde denn die evangelische Kirche tatsächlich immer mehr auf die Form der Wirksamkeit zurückgedrängt, auf die sie sich grundsätzlich im Anschluß an die Reformation berief, auf die Predigt. Aber der Umfang ihrer Wirksamkeit war durch die Entkirchlichung des Volkes wesentlich eingeschränkt. Seit der Kirchenbesuch nicht mehr zur festen bürgerlichen Sitte gehörte, entzogen sich ihm im weiten Umfang die oberen Gesellschaftsschichten, vor allem die akademisch Gebildeten. Es hing mit dem Charakter der höheren Bildung zusammen, daß die akademisch gebildeten Kreise, der höhere Lehrstand, die Juristen, die Ärzte auch dann, wenn sie mit den christlichen Überzeugungen nicht zerfallen waren, doch durchschnittlich der Kirche

fernblieben. Wegen des Zusammenhanges der Sozialdemokratie mit der Wissenschaft, dehnte sich diese Entkirchlichung der Gebildeten auch fast auf die ganze Fabrikarbeiterschaft aus; soweit sie unter dem Einfluß des Marxismus stand, entzog sie sich der kirchlichen Arbeit tatsächlich und grundsätzlich. Aus allen Ständen fehlte der größte Teil der Jugend, besonders die männliche Jugend. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die kirchliche Zuhörerschaft überwiegend weiblich, weil die Frauen der Entkirchlichung durch die höhere Bildung nicht ebenso ausgesetzt waren wie die Männer. Daraus erklärt sich auch die Vorliebe für bestimmte Choräle und Melodien. Die Lieder: „Harre meine Seele", „Laß mich gehen", „So nimm denn meine Hände", mit ihrer „weichen und süßen Melodie" sind „wie wenige andere kennzeichnend für das Wesen des geistlichen Volksliedes", wie es am Ende des Jahrhunderts populär war — so urteilt mit Recht ein Kenner wie Nelle (Schlüssel zum Gesangbuch S. 320). Die kirchlichen Kreise des Volkes sammelten sich aus der Mittelschicht, den Handwerkern, kleinen Geschäftsleuten, mittleren und unteren Beamten und dem Landvolk. Aber grade der Mittelstand wurde durch die Entwicklung der Gesellschaft immer mehr eingeschränkt. Er umfaßte gewiß ernste Kreise, die die christliche Sitte festhielten, aber der aufstrebende, zukunftsvolle Teil des Volkes war das nicht.

Einen besonderen Grund hat die Unkirchlichkeit der Geschäftsleute. Unter der Last der Arbeit und dem Druck des Kampfes ums Dasein traten in der Männerwelt aus den Kreisen der Wirtschaft die geistigen Interessen überhaupt immer mehr zurück. Man wird kaum fehlgehen, wenn man sagt, daß nach Abschluß der Schulbildung neun Zehntel aller Männer nichts lesen als nur die Zeitung. Das geistige Leben des Volkes wird unmittelbar weder durch die Wissenschaft noch durch die Literatur gelenkt, sondern durch die Presse. Der Charakter, den es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Unterschied vom Zeitalter des Idealismus angenommen hat, erklärt sich zum guten Teil aus der Presse. Das spürten auch die Vertreter der klassischen Bildung. Jakob Burkhard rühmte dem Baseler Kaufmannsstande nach, daß er in bezug auf seine Teilnahme an der höheren Bildung eine glorioſe Ausnahme in der Geschäfts-

welt mache, und doch klagte er, „sehe ich viele Einzelne, die gegen jede Lektüre förmlich verschworen sind. Sie sagen mit Bedauern, sie hätten keine Zeit, haben aber eigentlich keine Stimmung, und beim jetzigen Betrieb der Geschäfte kann man es ihnen nicht einmal verargen ... Erwerbsgeschäfte konsumieren den Menschen völlig, und verhärten ihn gegen alles übrige."[64]) Nimmt man hinzu, daß die beiden Gegner Treitschke und Nietzsche einig waren in dem Urteil, daß unsere höhere Schule ein Geschlecht von Zeitungslesern und Zeitungsschreibern erziehe, so begreift man, daß die Männer der Kirche bei ihrer Arbeit die Veroberflächlichung des Volkes als Hemmung empfanden. Niemals ist Tiefe, aber immer Oberflächlichkeit eine religiöse Gefahr. Trotz des geräuschvoll arbeitenden Bildungsapparates war das deutsche Volk geistig doch unterernährt. Die Gefahr der Oberflächlichkeit bedrohte natürlich auch die Predigt. Wo sie langweilig war, da lag das weniger an der Form als an dem Mangel an Tiefe, an der Schnellfertigkeit, mit der die schwersten Fragen beantwortet werden.

Es ist begreiflich, daß bei dieser Lage auch solche Theologen, die nicht revolutionär gestimmt waren, die Frage aufwarfen, ob nicht die ganze kirchliche Arbeit umgestellt werden müsse, weil die Bedingungen, unter denen das Evangelium verkündigt wird, nicht nur seit der Reformationszeit und dem Jahrhundert der Orthodoxie, sondern schon seit der Zeit des Idealismus sich so wesentlich geändert hatten. Martin Kähler sagte, die Kultuspredigt hat ihre große Zeit gehabt. Das tastende Suchen nach neuen Formen des Kultus neben dem alten hat bis in die Gegenwart hinein nicht aufgehört.

Neben der kirchlichen Predigt kommt für die christliche Erziehung des Volkes der staatliche Religionsunterricht in Betracht. Von entscheidender Bedeutung für die Stellung der akademisch gebildeten Kreise zum Christentum und zur Kirche war der Religionsunterricht am humanistischen Gymnasium. Weitaus das sachkundigste Urteil über ihn hat Wiese gefällt, der ihn jahrzehntelang in bevorzugter Stellung als Dezernent für das höhere Schulwesen im Ministerium zu beobachten Gelegenheit hatte. Sein Urteil lautet nicht günstig. In den oberen Klassen hatte nach seiner Erfahrung

der Religionsunterricht ausschließlich einen wissenschaftlichen Charakter, der religiöse Gehalt fehlte, der größte Teil der Zeit wurde auf Kirchengeschichte verwendet. Diese Bevorzugung des Historischen war nach seinem Eindruck nichts anderes als eine Flucht vor der Religion. Der Unterricht vermittelte keine Bibelkenntnis und kein Verständnis des Christentums, er stand in keinem organischen Verhältnis zu den übrigen Unterrichtsfächern. Wiese gab zu, daß er viele tüchtige Lehrer von aufrichtig christlicher Gesinnung kennengelernt habe, aber auch sehr viele ohne theologische Bildung und religiöses Interesse und deshalb gleichgültige und gelangweilte Schüler, die sagen konnten: „In der ersten Stunde habe ich griechische, in der zweiten Stunde christliche Mythologie." Dem entsprach das Ergebnis; auch nach einem liberalen Urteil lautete es: meistens ist mit dem Abiturientenexamen zugleich mit dem Religionsunterricht auch die Religion abgetan. Wieses Schlußurteil lautete deswegen: „Die Schule wirkt mit zu der religiösen und kirchlichen Zerfahrenheit, von der wir umgeben sind."[65]) Das wird bestätigt durch die Eindrücke urteilsfähiger Schüler. H. Hart, der Wortführer der Literaturrevolution, klagte über „den trübseligen Religionsunterricht, wie ihn alle Kirchengemeinschaften in Preußen pflegen. Mit seiner Nüchternheit und Äußerlichkeit war er nur zu geeignet, ein ernstreligiöses Gemüt eher abzustoßen als anzuziehen. Die Religionsstunde war für uns alle, für Katholiken und Protestanten gleichbedeutend mit einer Stunde der Öde, gleich unfruchtbar für Geist wie für Gemüt" (Erinnerungen 19). Als der Dichter Binding über das ihm ungewohnte Schulgebet sein Befremden äußerte, sagte sein Vater, der bekannte Jurist: „Mach du das nur mit; das kann dir gar nichts schaden." Er machte es als eine Sitte mit, die der Anstand erforderte. Er tat „als ob". „Ich betete nicht zur Nacht, denn ich hatte es nie getan; ich betete nicht in der Kirche, denn ich ging nicht zur Kirche ... Ich hatte nie ein ernstliches Empfinden, mit meinem Gebet Gott anzurufen, mit meinem Gebet von Gott gehört zu werden, mit meinem Gebet irgend etwas auszurichten, mit meinem Gebet überhaupt ein Verhältnis zu Gott auszudrücken. Mein Gebet war nie mein Gebet." Es lohnt sich diese Worte anzuhören, denn nicht ohne Recht schließt Binding: „Wie mein Leben

für viele steht, so wird es auch hierin für viele stehen." Man kann das nicht bestreiten (Erlebtes Leben 57).

Wirkte das humanistische Gymnasium in weiten Kreisen religiös entleerend, so fehlte an den Universitäten eine religiöse Beeinflussung der Jugend völlig. Die Arbeit der Kirche erreichte die akademische Welt nur insofern, als theologische Fakultäten bestanden. Aber diese beschränkten sich auf den Unterricht der Theologen, die übrige Studentenschaft blieb den theologischen Fakultäten mit geringen Ausnahmen unzugänglich. Die Bedeutung einer Fortsetzung des Religionsunterrichts hat die Arbeit der theologischen Fakultät nicht und sie stellt sich diese Aufgabe auch nicht. Die akademische Wissenschaft wirkt religiös erkältend auf die studentische Jugend. Ein unverdächtiger Zeuge dafür, der in dieser Zeit studierte, ist der Soziologe Max Weber, sicherlich ein gründlicher Kenner der akademischen Atmosphäre. Er war überzeugt, im Namen der akademischen Welt zu sprechen, wenn er auf die Frage nach dem religiösen Wert der Wissenschaft antwortete: „Die Wissenschaft als Weg zu Gott? Sie, die spezifisch gottfremde Macht? Daß sie das ist, darüber wird — mag er es sich zugestehen oder nicht — in seinem letzten Innern heute niemand im Zweifel sein."[66])

Damit war die grundsätzliche Gleichgültigkeit der Universitätswissenschaft gegen alle Religion ausgesprochen. Das bedeutete aber eine Entchristlichung der Studentenschaft, denn die Versuche, durch akademische Gottesdienste den Mangel zu ersetzen, hatten keine weitgreifende Wirkung. Ihr Einfluß reichte kaum über die theologischen Fakultäten hinaus. Die Studentenschaft in ihrer Freizügigkeit blieb für die Arbeit der Kirche schwerer erreichbar als die Arbeiterschaft und die Handwerksburschen. Diese religiöse Entleerung blieb nicht ohne moralische Wirkungen. Das kommt selbst in Nietzsches Kritik der deutschen Universitäten zum Ausdruck. Der Alkoholismus der gelehrten Jugend, die Verdummung Deutschlands durch das Bier, der entgeistende Einfluß unseres Wissenschaftsbetriebes entging ihm nicht. Der Dichter dieser Zeit, der in der akademischen Welt populär und für sie charakteristisch war, ist Viktor von Scheffel. Seine Studentenlieder sind ein Gemisch von Humor, akademischer Gelehrsamkeit, die Anmerkungen nötig hat, und Alkohol. Das Leipziger

Kommersbuch stand wieder auf dem Niveau der Liederbücher vor den Befreiungskriegen. Mit der Ausschaltung der Hemmungen durch den Alkohol nahm auch die sexuelle Zuchtlosigkeit zu. Ein großer Teil der Studentenschaft war durch Geschlechtskrankheiten verseucht.

Auch für die soziale Frage hatten die Vertreter des alten Idealismus an den Universitäten kein Verständnis. Den ersten Vertretern des christlichen Sozialismus kam ihr Gegensatz gegen die alte Generation schmerzlich zum Bewußtsein. Ihnen erschien „die akademische Umwelt sozial lieblos, hochmütig und selbstsüchtig, dazu menschlich oft jammervoll klein, mit Eitelkeit und Mißgunst behaftet". Wie begreiflich war es, wenn eine geistig hochstehende Frau, die in den akademischen Kreisen zu Hause war, unter dem Eindruck dieser Haltung sagte: „Welchen Wert hat die ständig anwachsende Bücherzahl, wenn das Wissen nicht auch Weisheit und Güte vermehrt, und das Alltagsleben nicht getragen wird durch den Höhenflug des Geistes."[67]) Auch ein so hochstehender Jünger des Idealismus wie Rudolf Haym hat die soziale Bewegung seiner Zeit nicht verstanden und der sozialen Frage gegenüber glatt versagt.[68])

Die religiöse Krisis erschütterte die Moral des Volkes. Lagarde, der den Niedergang mit Aufmerksamkeit verfolgte, bemerkte mit ernster Sorge, daß „das Verschwinden der Religion das Sinken des öffentlichen Anstandes und der öffentlichen Moral zur Folge gehabt habe und zur Folge haben müsse."[69]) Dilthey fand bei einem Besuch in München „die Stadt selbst in völliger moralischer Zersetzung".[70]) Der Zerfall zeigte sich in der höheren Gesellschaft überhaupt. Ein so genauer Kenner dieser Kreise wie Graf Waldersee bemerkte das mit steigender Besorgnis. „Das deutsche Familienleben geht sichtlich zugrunde, unglückliche Ehen, Ehebruch, frühzeitige Verderbnis der Jugend ... nehmen erschreckend zu. Bei den unteren Klassen der großen Städte hat die Verwilderung schon einen hohen Grad erreicht, man kann rechnen, daß in Berlin einige hunderttausend Heiden wohnen."[71]) In der Zerrüttung der Ehen, die Waldersee hervorhebt, trug der Kampf gegen die christliche Ethik ihre Frucht. Für die höhere Gesellschaft wird das bestätigt durch ein Frauenurteil, das um so schwerer wiegt, weil es ohne eine verwerfende

Absicht kühl die Tatsache feststellt. Maria von Bunsen sagte über „die Welt, in der sie lebte" (201f.): „Der Wandel der moralischen Anschauungen ist vielen, auch mir, eine der großen Überraschungen des Lebens gewesen. Meine Sittlichkeitsbegriffe schienen felsenfest. Ich habe zugelernt." Die schildert da aus genauester Kenntnis die Frauen, die gelernt haben, daß „Ehebruch nicht die große Sünde zu bedeuten braucht" und daß es „keineswegs immer eine Ehe stört" — und die Männer, die offen eingestehen: „Die Monogamie ist mir unmöglich" — und schließt: „Diese geräuschlose, verschleierte Evolution der gesellschaftlichen Moral gehört zum Bild der Wilhelminischen Zeit."[72]) Zerrüttete Ehen hat es in der hohen Gesellschaft zu allen Zeiten gegeben. Das Neue ist das grundsätzliche Bekenntnis zum Recht der freien Liebe auch in der Ehe. Das war die Folge der bewußten Auflösung der christlichen Ethik. In der höheren Gesellschaft war der Krankheitserreger nicht die philosophische, sondern die belletristische Literatur.

Das Leben der großstädtischen Gesellschaft im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wird mit photographischer Treue in Fontanes Romanen geschildert. Seit er mit L' Adultera in die Bahn des Naturalismus einbog, war das Problem der sexuellen Moral fast das einzige, was er behandelte. Schach von Wuthenow, Cecile, Irrungen Wirrungen, Stine, Unwiederbringlich, Effi Briest behandeln es in immer neuen Wendungen und doch insofern monoton, als es der einzige Konflikt zu sein scheint, der die Gesellschaft beherrscht. Aber sicherlich sind seine Romane ein treues Spiegelbild dieser Gesellschaft, nicht nur der tatsächlichen Verhältnisse, sondern auch des Urteils und der Stimmung, die sie beherrschen. Leichtlebigkeit, Ironie und ein Zusatz von Sentimentalität erfüllen die sittliche Atmosphäre. Die Auflösung, die hier geschildert wird, erscheint als ein Zug, der sich seit den 70er Jahren allmählich verstärkt hat, und der einfach als Tatsache hingenommen wird, nicht nur als Tatsache, sondern als unvermeidliches Schicksal und insofern als Recht. Die Männer der höheren Gesellschaft, die es als ihr Recht ansehen, vor der Ehe in freien Verhältnissen zu leben, und die ohne jedes Gewissensbedenken die Töchter der unteren Volksklassen als ihre Beute betrachten, die sie ganz nach ihrer Willkür aufgreifen und

wieder laufen lassen, sind sicherlich ein getreues Bild der vornehmen Jugend. Aber Fontane hat diesen Lebensstil nicht nur sachkundig geschildert, sondern auch grundsätzlich gerechtfertigt; darin zeigt sich die Auflösung der christlichen Ethik. Auf die Einwände gegen seine Schilderung antwortete Fontane: „Gibt es denn außer ein paar Nachmittagspredigern, in deren Seelen ich auch nicht hineingucken mag, gibt es denn außer ein paar solchen fragwürdigen Ausnahmen, noch irgendeinen gebildeten und herzensanständigen Menschen, der sich über eine Schneidermamsell mit einem freien Liebesverhältnis moralisch entrüstet? Ich kenne keinen und setze hinzu, Gott sei Dank, ich kenne keinen. Jedenfalls würde ich ihm aus dem Wege gehen und mich vor ihm als einem gefährlichen Menschen hüten. Du sollst nicht ehebrechen, das ist nun bald 4 Jahrtausende alt und wird auch wohl noch älter werden und in Kraft und Ansehen bleiben, es ist ein Pakt, den ich schließe, und den ich schon deshalb, aber auch noch aus andern Gründen ehrlich halten muß; tue ich's nicht, so tue ich ein Unrecht, wenn nicht ein Abkommen die Sache anderweitig regelt. Der freie Mensch aber, der sich nach dieser Seite hin zu nichts verpflichtet hat, kann tun, was er will, und muß nur die sog. natürlichen Konsequenzen, die mitunter sehr hart sind, entschlossen und tapfer auf sich nehmen. Aber diese natürlichen Konsequenzen, welcher Art sie sein mögen, haben mit der Moral nichts zu schaffen. Im wesentlichen denkt und fühlt alle Welt so, und es wird nicht mehr lange dauern, daß diese Anschauung auch gilt und ein ehrlicheres Urteil herstellt."[73]) Wenn ein Mann von dem Range Fontanes so an seinen Sohn schreiben konnte, so hat das schwerwiegende Bedeutung; es ist nicht zu bezweifeln, daß er die tatsächliche Moral der höheren Gesellschaft treffend geschildert hat, es ist ebenso sicher, daß er die Grundsätze, die in diesen Kreisen gelten, ohne Übertreibungen ausgesprochen hat. Wenn die sozialdemokratischen Theoretiker das Recht der freien Liebe verkündigten, so sprachen sie damit nur aus, was die oberen Zehntausend als ihr selbstverständliches Vorrecht für sich in Anspruch nahmen. Die Moral der Aristokraten, der Geburt oder des Geistes oder des Geldes, war nur von oben nach unten durchgesickert, und die Oberschicht hatte kein Recht, sich über die Entsittlichung des Volkes zu entrüsten. Treitschke hatte in der Hitze des

Kampfes gegen den Sozialismus die freie Liebe, die dessen Propheten vertraten, „die kotgeborene Göttin des Bordells" genannt. Den oberen Zehntausend sagte niemand mit denselben Ausdrücken die Wahrheit, aber wenn sie unten galt, galt sie oben erst recht. Das war das Verhängnis, daß die gebildete Jugend, die sich für die Moral des Übermenschen begeisterte, und die Arbeiterjugend, die auf die Propheten der Masse hörte, sich in der Zerstörung der christlichen Moral begegneten.

Diesen inneren Zusammenhang hat ein Kenner der Geistesgeschichte wie Dilthey durchschaut: „Nietzsche hat doch wirklich das furchtbare Wort der Zeit ausgesprochen ... die berühmte Sozialisierung ist nur die andere Seite desselben jetzigen Lebensgefühls."[74]) Dasselbe Urteil über den Zusammenhang zwischen dem aristokratischen Pessimismus und dem plebejischen Sozialismus sprach ein religiös so feinfühlender Denker wie Fechner aus: „Wehe der Kirche und wehe dem Staat! Pessimistische Begriffe von oben und Proletarierfäuste von unten vollenden den Ruin."[75]) (Tagesansicht 56.)

Man kann nicht sagen, daß die führenden Männer in der Kirche den inneren Zusammenhang der religiösen Krisis in ihrer Tiefe immer klar durchschaut hätten. Rudolf Kögel, der doch den höchsten Schichten des Volkes so nahestand, daß er das Volksleben von hoher Warte hätte überschauen können, zeigte doch in einem Vortrag über die Unkirchlichkeit der Gebildeten,[76]) daß er die tiefliegenden Gründe der kirchlichen Krisis nicht übersah. Er blieb in seiner Diagnose bei Einzelzügen aus der seelsorgerlichen Erfahrung stehen, ohne die inneren Gründe aufzudecken. Aber auch der einflußreichste Theologe der Zeit, Ritschl, kam über dogmenhistorische Erklärungen der religiösen Lage des Volkes nicht hinaus. Er sah den Grund der Entchristlichung des Volkes darin, daß die pietistische Vernachlässigung der bürgerlichen Gerechtigkeit im 19. Jahrhundert in die christliche Predigt eingedrungen sei. Seitdem hat die Entfremdung der arbeitenden Stände von der Kirche begonnen, die in so erschreckendem Maße jetzt zugenommen hat. Dies ist in erster Linie dadurch verschuldet, daß die christliche Predigt das Sündenbewußtsein so gesteigert hat, daß dadurch der Wert der menschlichen Arbeit vor Gott verleugnet wird und dem arbeitenden Menschen am Sonntag der

religiöse Trost entzogen wird, „für alles weitere, was die dogmatische Predigt ihm bietet, kann der, welcher 6 Tage schwer sich abgemüht hat, nur Sinn haben, wenn jene Weihe seiner Arbeit zuteil geworden ist, findet er eine solche bei der Kirche nicht, so kehrt er ihr den Rücken".[77]) Also die Anschauung vom bürgerlichen Beruf als dem Gottesdienst des Christen sollte die Entkirchlichung des Volkes aufhalten, und doch hatte es sich gezeigt, daß gerade eine einfache Erneuerung dieses Gedankens der sozialen Lage des Volkes nicht mehr gewachsen war. Wenn er nur die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge ins Auge faßte und für die tatsächlichen Verhältnisse des Volkslebens keinen Blick hatte, konnte er auch die tiefsten Gründe der Entchristlichung des Volkes nicht aufdecken. Ritschl versuchte auch in einer akademischen Rede das Bündnis des Zentrums mit der Sozialdemokratie rein dogmengeschichtlich zu erklären, ohne den Zusammenhang zwischen dem Kulturkampf und der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus zu beachten.

Unter den Männern der Kirche hat niemand die Gründe der Entchristlichung des Volkes so klar durchschaut wie Wichern. Die Männer, die mit der Geistesgeschichte des Volkes vertraut waren und zu gleicher Zeit einen Blick für das öffentliche Leben hatten, weil sie im öffentlichen Leben standen, waren allein imstande, die religiöse Krisis zu durchschauen. Yorck von Wartenburg hatte für die Regungen des Volkslebens einen schärferen Blick als Dilthey; er erkannte die praktische Auswirkung des modernen Skeptizismus im politischen Leben klar: „Die Richtung, die solches Denkresultat als Dogma nimmt, die Sozialdemokratie, zieht daraus die richtige Konsequenz, sie macht Ernst, weil sie ernsthaft ist, und bleibt nicht bei skeptischem Spiele."[78]) Wer im politischen Leben stand, der konnte diesen Zusammenhang nicht übersehen. Der Kultusminister Falk sprach sich in dem Entwurf eines Schreibens an Kaiser Wilhelm über den Zusammenhang der Unkirchlichkeit der Gebildeten mit dem Radikalismus der Sozialdemokraten aus. „Ein Grund, welcher die Sozialdemokratie in ihrem verderblichen Wirken sehr erheblich unterstützt, ist die Gleichgültigkeit eines großen Teiles der Gebildeten gegen Religion und Kirche."[79]) Mit ganz besonderer Aufmerksamkeit verfolgte Waldersee die beginnende

religiöse Zersetzung. Auch er beurteilte die Lage als Politiker, aber mit tiefem Verständnis für die religiösen Gründe sozialer Katastrophen. „Wir leben, ohne daß die Mehrzahl der Menschen es merkt, inmitten einer gewaltigen Revolution."[80]) Als ein Mann, der mit weitem Blick im öffentlichen Leben stand, „fühlte" er instinktiv, „daß wir, d. h. ganz Europa, nahe vor großen sozialen Umwälzungen stehen, so groß, wie sie die Welt kaum erlebt hat", und er bedauerte „unsere Jugend, die solche furchtbaren Zeiten erleben und durchleben soll".[81]) Bei diesem Mitgefühl für die Jugend erkannte er doch auch die Schuld, die sie hatte. „In der heranwachsenden Jugend beider Geschlechter zeigt sich eine Verrohung der Sitten und ein Grad von Religionslosigkeit, die an sich schon mit Besorgnis in die Zukunft blicken lassen. Daß solche Elemente sich gehorsam den Weisungen der Führer unterordnen, kennzeichnet die volle Größe der Gefahr."[82]) „Die Leiter der Sozialdemokratie überschauen die Situation völlig und sehen mit Behagen ihre Saaten sich entwickeln."[83]) Mit ernster Sorge sah er in dem kritischen Jahre 1878, daß in dem Kampf um das Sozialistengesetz niemand daran dachte, „was eigentlich die Hauptsache ist, an den Kampf gegen die zunehmende Irreligiösität und die Verwilderung der Massen".[84]) Die Politik Bismarcks beschränkte sich auf die Versorgung der Arbeiterschaft und verließ sich auf das Heer ebenso wie die spätere kaiserliche Regierung. Waldersee kannte die Armee und sagte zu der Erwartung, daß sie die drohende Revolution bändigen werde: „Heute mag sie es gewiß noch tun, wird es aber in 10 Jahren noch ebenso aussehen?"[85]) Dieselbe Sorge hatte längst Lagarde ausgesprochen. „Allmählich dringt die Zuchtlosigkeit, welche in Deutschland Freiheit heißt, in dies feste Gefüge (des Heeres) ein."[86])

Die drohende Gefahr wurde von Männern, die die Gabe der Ahnung, der instinktiven Witterung hatten, gefühlt wie der schwüle Druck eines nahenden Gewitters. Zu diesen prophetischen Naturen gehörte auch Fontane. Er schrieb schon im Jahre 72: „Ich kann es weniger beweisen, als ich es fühle, daß in breiten Volksschichten, berechtigt und unberechtigt eine tiefe Unzufriedenheit gärt, das Sozialdemokratentum wächst, reiht sich bereits in die standesgemäßen politischen Parteien ein."[87]) Der Ein-

druck verbreitete sich immer weiter, daß das Deutsche Reich in seiner Macht und seinem Reichtum am Vorabend eines Zusammenbruches stand, wie es einst die französische Revolution gewesen war. Es waren nicht nur einzelne Stimmen, die das sagten, immer wieder sprachen tiefer blickende und nicht bloß christliche Männer die bange Befürchtung aus, daß die Schöpfung Bismarcks einer Probe entgegenginge, der sie nicht gewachsen war. „Ich stehe wirklich mit meiner Meinung nicht allein," sagte Walbersee, „oft werden Vergleiche mit der Entwicklung der französischen Revolution gemacht, und es unterliegt keinem Zweifel, daß entsetzliche Ähnlichkeiten bestehen."[88]) Das stolze Staatsbewußtsein, der Ertrag des Zeitalters Bismarcks, der es zugleich verband mit dem Staatsgedanken Hegels und dadurch mit dem antiken Staatsgedanken, dieses Staatsbewußtsein fing an zu verblassen. Aufmerksame Beobachter bemerkten, daß „starke Staatsgefühle wie die Zeitalter von Stein und Bismarck sie hatten, überall in der Abnahme begriffen waren, auch bei den bravsten Menschen. Die Meisten sind infiziert von der zersetzenden Persönlichkeitsphilosophie und sehen die politische Welt als ein Schauspiel an".[89])

Nicht erst am Ende des Jahrhunderts, auch nicht erst nach Bismarcks Entlassung, sondern schon in den 70er Jahren zogen dunkle Wolken am Horizonte auf; in dem kritischen Jahr 1878 wurden zum erstenmal die schweren Sorgen laut, die sich unmittelbar nach dem Kriege, seit dem Kulturkampf, bei Menschen, die durch die glänzende Oberfläche der Dinge hindurchsahen, gemeldet hatten. Selbst ein Mann wie Fontane schrieb damals: „der große Zug der Zeit ist Abfall, aber man hat es nachgerade satt. Die Welt sehnt sich aus dem Haeckelismus wieder heraus, sie dürstet nach Wiederherstellung des Idealen. Jeder kann es jeden Tag hören, und es ist ernst gemeint." Darin sprach sich die Empfindung aus, daß es der Idealismus war, den das deutsche Volk verloren hatte und an dessen Verlust es krank war, aber ebenso klar erkannte derselbe Fontane, obgleich er den christlichen Überzeugungen kritisch gegenüberstand, daß eine Rückkehr zum Christentum dem deutschen Volke nötig war. „Das Christentum ist nicht tot, es steckt uns unvertilgbar im Geblüt, und wir haben uns nur darauf zu besinnen; jeder, der sich prüft,

wird einen Rest davon in sich entdecken, und diese Reste müssen Keime zu neuem Leben werden."[90]) Er sprach in höchst charakteristischer Form die Überzeugung weiter Kreise aus, die durch die Attentate aufgerüttelt waren, wenn er sagte, daß die Massen immer nur durch Furcht oder Religion in Ordnung gehalten werden, und daß der Versuch, es ohne diese „großen Weltprofosse" leiten zu wollen, als gescheitert anzusehen sei. Er erkannte den Fehler des Kulturkampfes mit voller Klarheit. „Man dachte in Bildung den Ersatz gefunden zu haben und glorifizierte den Schulzwang und die Militärpflicht." In der Tat, Schule und Heer waren die beiden Erziehungsanstalten, die die Kulturkämpfer allein gekannt hatten und von denen sie alles Heil erwarteten, aber „in beiden hat sich der Staat, ja mehr denn das, die Gesellschaft, eine Rute aufgebunden."[91])

Das tiefe Erschrecken, das nach den Attentaten durch das deutsche Volk ging, hatte doch keine Umkehr gebracht; das sah auch Treitschke. „Jene erste gesammelte Stimmung, welche den entsetzlichen Verbrechen des letzten Frühjahrs folgte, hielt nicht länger vor als einige Wochen, seitdem ist die öffentliche Meinung von Monat zu Monat zerfahrener, grilliger, ratloser geworden."[92]) Es war kein Wunder, denn der Schrecken, der das Volk erschütterte, wurde nur als Kraftstrom gebraucht, um eine neue Wirtschaftspolitik durchzusetzen und den Sozialismus zu bekämpfen. Damit wurde die Bewegung von ihren tiefsten Motiven losgelöst, von ihren eigentlichen Zielen abgelenkt und für eine Schwenkung der inneren Politik verbraucht, die großartig genug sein mochte, die aber jedenfalls den Schaden nicht heilte, der zum Vorschein gekommen war, und die Aufmerksamkeit von dem Punkt ablenkte, an dem der Hebel hätte angesetzt werden müssen. Die Umkehr zu konservativer Politik und die allmähliche Beilegung des Kulturkampfes reichte doch in die eigentliche Gefahrzone nicht hinab, und die innere Zerrüttung, die zum Vorschein gekommen war, ließ sich nicht einfach auf die Rechnung der Sozialdemokratie schreiben und an dieser Stelle mit äußerer Versorgung und äußerer Gewalt bekämpfen.

Daß die Entkirchlichung der Massen mit dem Staatskirchentum zusammenhing, war schon auf der Oktoberversammlung des Jahres 71 von solchen Theologen ausgesprochen worden, die in

unmittelbarer Fühlung mit dem Volke standen. In der Theologie standen von der Zeit des Idealismus her zwei entgegengesetzte Tendenzen einander gegenüber: das Staatskirchentum aus der Hegelschen Schule und das Verlangen nach der Freiheit der Kirche vom Staat aus der Schule Schleiermachers. Aber es war verhängnisvoll, daß sich die Theologen, die die Befreiung der Kirche vom Staat wünschten, innerlich nicht nur nicht einig waren, sondern in schroffem Gegensatz zueinander standen. Diese Spaltung war im Kulturkampf zutage getreten. Auch Falk wünschte eine Trennung von Staat und Kirche.[93]) Aber er unterschied die Freiheit der Kirche, die er wünschte, von derjenigen, die die katholische Kirche beanspruchte. Die Theologen, die ihm zustimmten, wie Beyschlag, verlangten ebenfalls eine Befreiung der Kirche vom Staat, verwahrten sich dabei aber ebenso wie Falk gegen das Ideal einer freien Kirche, das die Orthodoxen vertraten. Von ihnen fürchteten sie die Aufrichtung einer Pastorenkirche, ein Gegenstück der römischen Hierarchie, während sie selbst wie Falk die Gewähr für eine evangelische Freiheit der Kirche in der Synodalverfassung sahen. Indem sich die Tendenz auf die Befreiung der Kirche vom Staat in zwei einander bekämpfende Richtungen spaltete, setzte sie sich nicht durch, obgleich man auf beiden Seiten erkannte, daß die Abhängigkeit der Kirche und der Kirchenregierung vom Staat und seinen wechselnden politischen Zielen das Mißtrauen gegen die Kirche bei den Gebildeten, noch viel mehr aber bei den unteren Volksschichten, besonders während des Kampfes mit dem Sozialismus vertiefte. Die unsichere Haltung, die damals die Kirchenregierung einnahm, trieb sogar Dilthey zu den schärfsten Urteilen. „Der Oberkirchenrat tut in seiner grauenhaften Unsicherheit und Sklavennatur das Seine wie der Großinquisitor im Karlos."[94])

Die innerhalb des Idealismus von Hegel vertretene Tendenz wurde von Ritschl aufgenommen. Er vertrat „das dauernde Interesse des deutschen Protestantismus an dem landesherrlichen Kirchenregiment"[95]) und sah „in der staatlichen Kirchenregierung einen Segen".[96]) In den Bestrebungen nach Befreiung der Kirche vom Staat konnte er nichts erkennen als eine „unpraktische, romantische Verstimmung gegen die geschichtlich bestehende Kombination zwischen

Staat und Kirche".[97]) Deswegen protestierte er gegen die nach seinem Urteil „revolutionäre Lockerung des Verhältnisses von Staat und Kirche".[98]) In dieser ganzen großen Bewegung sah er nichts als „die permanente Revolution in der Kirche".[99]) Er beurteilte die kirchliche Lage nur nach dogmengeschichtlichen Gesichtspunkten ohne Fühlung mit dem Volksleben der Gegenwart. Zugleich wirkte der mächtige Eindruck des Bismarckschen Staates, der sich mit den Nachwirkungen des Hegelschen Staatsbegriffes verbunden hatte. Aber auch die Fortführer der Hegelschen Tendenz des Staatskirchentums waren innerlich nicht einig. Auch die Theologen der Erweckungsbewegung, jedenfalls die preußischen, vertraten, teils im Anschluß an die lutherische Tradition, teils aus politischen und patriotischen Gründen das Staatskirchentum und das landesherrliche Kirchenregiment. So durchkreuzten sich die verschiedenen Tendenzen, die aus dem Idealismus und der Erweckungsbewegung stammten, in verhängnisvoller Weise. Die Hemmung der kirchlichen Arbeit am Volk wurde nicht beseitigt, nicht einmal erkannt und eingestanden.

Aber auch die Quelle der Volksvergiftung, die in den oberen Schichten des Volkes lag, in den „nach Bildung und Besitz maßgebenden Schichten", war weder gefunden noch verstopft. Daß die Entsittlichung des Volkes von oben ausging, das wurde bei der Kur, durch die dem Volk die Religion erhalten werden sollte, nicht berücksichtigt. Die Entchristlichung der Gebildeten war der Grund der Entsittlichung des Volkes. Die gesund gebliebene Mittelschicht des Volkes war schwer gefährdet: über ihr ein Gletscher, unter ihr ein Krater, zwischen dieser Kälte, die von oben kam, und der Glut, die von unten drohte, wurde diese Schicht immer schmaler. So erwachte denn an den entgegengesetzten Polen des deutschen Geisteslebens die dunkle Ahnung, daß das neue Reich in einer Gefahr schwebte, die mit Geld und Macht nicht zu beschwören war. Nur solche Männer, die zu gleicher Zeit das geistige Leben des Volkes überschauten und am öffentlichen politischen Leben teilnahmen, sahen unter der glänzenden Oberfläche die drohende Gefahr, und es waren nicht etwa nur die Anhänger der Erweckungsbewegung, die mit Sorge in die Zukunft sahen. Der erste, der mit voller Klarheit die Sorge um die Zukunft des Deutschen Reiches aussprach, war

der letzte Hegelianer Fr. Th. Vischer, zugleich ein idealistisch und national gesinnter Mann. Er schrieb 1879 nach den ernsten Erfahrungen des vorangegangenen kritischen Jahres eine Weissagung, die gegenwärtig nicht vergessen werden darf.

„Und an dieser Stelle angelangt, erlaube mir der Leser eine kurze Unterbrechung: Seit es nach und nach kam, wie es nun gekommen, seit Unehrlichkeit, Betrug, Fälschung, Fäulnis so mancher Art tiefer und tiefer in das Blut unserer Nation sich einfrißt, muß ich täglich dieser Prophetenworte gedenken. Ja, ich bekenne, vielleicht hätte ich trotz meinem Vorsatz es doch unterlassen, den unbequemen Sonderling zu schildern, wenn nicht diese Weissagung zu melden wäre, die so leidig eingetroffen ist.

A. E. legte mir, den er sehr nachdenklich sah, jetzt die Hand auf den Arm und sagte: „Nehmen wir's auch nicht zu schwer; eine anständige Minorität wird bleiben, eine Nation kann so was überdauern; es bedarf dann eines großen Unglücks, und das wird kommen in einem neuen Krieg, dann werden wir uns aufraffen müssen, die letzte Faser daransetzen, und dann wird's wieder besser und recht werden." Ob auch diese Weissagung sich erfüllen wird? (Vischer „Auch Einer" Seite 63).

Diese wunderbare Weissagung beruht auf der Fähigkeit, mit einer Intuition durch die Oberfläche hindurch in die Tiefe zu sehen. Wo sie nicht ist, erkennt man die Dinge erst, wenn sie an die Oberfläche kommen, wenn es also zu spät ist. Vischers Intuition beruhte auf einer Kenntnis des deutschen Volkes, die ihn im Guten und im Bösen nicht betrogen hat. Vischer war ein Schwabe; von anderen Voraussetzungen aus hatte ein Brandenburger, nicht ein Mann des alten Idealismus, sondern ein Wortführer des neuen, politischen und literarischen Realismus, eine ähnliche düstere Ahnung. Sie gründete sich auf ein ebenfalls intuitives Verständnis der preußischen Geschichte und Politik, es war Theodor Fontane. Er schrieb im Jahre 1893: „Der Zusammenbruch der ganzen 1864 bis 1870 aufgebauten Herrlichkeit wird offen diskutiert, und während immer neue hunderttausend Mann und immer neue hundert Millionen bewilligt werden, ist niemand (auch wenn die Sache mit den Bewilligungen noch so fortginge) im geringsten von der Sicherheit unserer Zustände über-

zeugt. Das Eroberte kann wieder verlorengehen. Bayern kann sich wieder auf eigene Füße stellen. Die Rheinprovinz geht flöten, Ost- und Westpreußen auch, und ein Polenreich (was ich über kurz oder lang beinah für wahrscheinlich halte) entsteht aufs neue. Das sind nicht Einbildungen eines Schwarzsehers. Das sind Dinge, die sich, ‚wenn's losgeht', innerhalb weniger Monate vollziehen können, und die auch in fast jedes Deutschen Vorstellung als eine Möglichkeit leben." [101]) Diese beiden Propheten waren Schriftsteller, Kenner der Geistesgeschichte des deutschen Volkes, die der politischen Geschichte als Zuschauer gegenüberstanden. Der Kirche standen sie beide mit mehr oder weniger ablehnender Kritik gegenüber. Um so auffallender ist es, daß ein Mann, der in seinen christlichen Überzeugungen den Kreisen der Erweckungsbewegung nahestand, und dabei von 1870 ab in bevorzugter Stellung an den militärischen und politischen Ereignissen mit handelnd beteiligt war, ganz ähnlich urteilte. Er schrieb ungefähr in derselben Zeit wie Fontane, am 26. April 1892: „Die andern Staaten können es aushalten, geschlagen zu werden — wir nicht. Das Deutsche Reich fällt auseinander, Preußen wird klein geschlagen und noch unter den Besitzstand von 1815 zurückgedrängt, die republikanischen Neigungen behalten die Oberhand, und das Haus Hohenzollern kann ins Exil gehen. Die evangelische Kirche sieht einem Verzweiflungskampf entgegen; die Verarmung wird eine allgemeine. — Das sind wahrlich keine Übertreibungen. Es sind die unausbleiblichen Folgen eines unglücklichen Krieges."[102])

Schlußwort.

Der Höhepunkt der politischen Geschichte des deutschen Volkes ist zugleich das Ende des deutschen Idealismus — das ist eine Tatsache, die man nicht bezweifeln kann, auch wenn man sie beklagt. Sie ist im Ernst auch niemals bezweifelt worden. Am Ende des ersten Jahrzehnts dieser Zeit, im Jahre 1880, schloß Windelband, der Geschichtsschreiber der Philosophie des Idealismus, sein Werk mit einem wehmütigen Rückblick auf die klassische Zeit. „Nach jener großen Zeit

sind über die deutsche Philosophie Herbst und Winter hereingebrochen. Mit Neid müssen wir auf jene Zeit zurückschauen, der es vergönnt war, mitten aus einer gewaltigen Schöpfertätigkeit heraus ihren geistigen Gehalt in schöner Harmonie zu genießen... Nur an dem fernen Horizont der Erinnerung und der Sehnsucht erscheint das Bild jener goldenen Tage, in denen auch bei uns, wie einst in Hellas, die Wahrheit mit dem Lichte der Schönheit strahlte."[1])

Wenn also der Ablauf des Idealismus eine feststehende Tatsache ist, so ist damit die Aufgabe gestellt, ihren Grund zu verstehen. Der letzte Historiker des deutschen Idealismus sagt am Schlusse seines Werkes, das kurz vor dem Kriege erschienen ist: „Aus einer tiefen Zerklüftung heraus sucht der Geist der Zeit, sucht insbesondere der Geist des deutschen Volkes seine innere Einheit neu zu gewinnen, zu erfahren und zu erleben. Wie könnte dies besser geschehen als im engsten Zusammenhang und Einklang mit der Gedankenwelt des deutschen Idealismus?"[2])

Gerade wenn man erkannt hat, daß das Ende des deutschen Idealismus eine schwere moralische Krisis für das deutsche Volk war, dann erscheint als Aufgabe der Zukunft die Rückkehr zum Idealismus. Eine weitverbreitete Stimmung hat diese Losung schon vor dem Kriege und erst recht nach seinem Ende aufgenommen. Eine Erneuerung des Idealismus wird gesucht. Auch diese Bestrebungen beweisen nur, daß der alte deutsche Idealismus abgelaufen ist; der Kreislauf ist beendet, und nach einer Pause beginnt er von neuem. Das geistige Wachstum besteht in einer Verjüngung, die auf den Ausgangspunkt der Bewegung zurückgreift. Es bildet sich nicht ein neuer Ast, sondern ein Wurzelschößling. Dieser Rückgriff auf die Vergangenheit in der Krisis der Gegenwart entspricht formal der Lutherrenaissance in der Theologie. Auch dann, und gerade dann, wenn man dieser Tendenz zustimmt, muß man sich klarmachen, daß eine Renaissance keine Wiederholung sein darf. Soll sie ein Fortschritt sein, so muß der Fehler vermieden werden, an dem der alte Idealismus gescheitert ist. Dieser läßt sich nur durch eine geschichtliche Untersuchung feststellen, und diese Aufgabe der Diagnose wollte die nun abgeschlossene Arbeit leisten; denn auf dem Gebiete des Geisteslebens kann die Diagnose immer nur ge-

schichtlich sein. Übereilte Heilungsversuche, die sich diese Arbeit ersparen wollen, oder sie mit oberflächlicher Eilfertigkeit erledigen, können nur Schaden stiften. Schnellfertige Neubildungen, deren Unternehmer nicht die Geduld haben, auf die Lehre der Geschichte zu hören, werden uns nicht helfen. Vorwärts kommen wir nur dann, wenn wir die hinter uns liegende Geschichte verstanden haben. Nur aus einer solchen Gegenwart, die die Vergangenheit in sich trägt, erwächst die Zukunft. Denn die Wurzel der Zukunft liegt in der Vergangenheit, und je tiefer hinab sie sich erstreckt, desto höher erhebt sich die Krone. Wurzellose Pflanzen gehören zu dem Gras, das des Morgens wächst und des Abends abgehauen wird und verdorrt. Ein geschichtsloses Denken beschert uns solches Gewächs reichlich, aber damit kommen wir nicht weiter.

Daß das Ende des Idealismus nicht ein unbegreifliches Verhängnis ist, sondern seine geschichtlichen Gründe hat, bezweifelt kein denkender Mensch, aber bis jetzt sucht man die Gründe meist in äußeren Verhältnissen: in der Entwicklung der Naturwissenschaft, der Technik, der Industrie, der Wirtschaft, der Politik. Die nun abgeschlossene Untersuchung soll beweisen, daß diese Erklärung nicht richtig ist. Die Gründe der Dinge liegen niemals in der Oberfläche, sondern in der Tiefe und je schwerer die Krisis ist, desto weiter zurück liegen ihre letzten Ursachen. Es genügt nicht zu sagen: „Die schöpferische Überkraft, aus der System auf System quoll, war versiegt."[3]) Eine Bewegung hört nur dann auf, wenn sie eine ihr entgegenwirkende Kraft nicht zu überwinden vermag, und für dieses Versagen liegt der Grund immer in ihr selbst. Geistige Bewegungen werden niemals von außen her erdrückt, sondern nur von innen her zersetzt, der Grund ihrer Auflösung liegt immer nur in ihnen selbst. Man hat dieses Prinzip „tief, aber höchst revolutionär" genannt und gefragt: „Wie nun, wenn man es auf den Protestantismus (oder sogar auf das Urchristentum) anwenden würde?"[4]) Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dieses Prinzip allgemeine Gültigkeit hat. Jede geistige Bewegung wird an ihrer geschichtlichen Wirkung gemessen, an ihr bestimmt sich ihr Recht, ihre Grenze, ihre Kraft. Die Geschichte als die Erprobung des Christentums, als die Kritik seiner Geltung darzustellen, das eben ist die Aufgabe der

Kirchengeschichte. Diese Kritik muß sich nach Jesu eigenem Wort jeder Prophet gefallen lassen, und er selber fordert sie heraus und fürchtet sie nicht: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Diesen Maßstab legen wir auch an den Idealismus an. Seine geschichtliche Wirkung ist seine Frucht.

Damit ist gesagt, daß man sich nicht auf die Geschichte der Philosophie beschränken kann, auch dann nicht, wenn man sie als Ideengeschichte auffaßt. Ideen haben eine doppelte Bedeutung in der Geschichte: einerseits sind sie Exponenten der geschichtlichen Bewegung, andererseits deren Faktoren; zu gleicher Zeit Symptome und bewegende Kräfte. Darum ist es unmöglich, die Geschichte der Ideen von der reellen Geschichte zu trennen. „In Schule und Literatur mag man kirchliche und politische Geschichte von einander sondern: in dem lebendigen Dasein sind sie jeden Augenblick verbunden und durchdringen einander." — Dieses Wort, mit dem Rankes Reformationsgeschichte beginnt, gilt ganz allgemein. Darum ist es nicht möglich, die Geschichte des Idealismus von der politischen, kirchlichen, wirtschaftlichen, literarischen Geschichte zu trennen. Es ist notwendig, wenn es auch schwierig ist, die Wirkungen des Idealismus in alle Verzweigungen des Volkslebens hinein zu verfolgen. Eine nur logische, dialektische Kritik hat nur formale Bedeutung und nur subjektiven, individuellen Wert. „Die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann: die Kritik, wie sie im Lauf der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen."[5]) — Diese Worte von David Fr. Strauß gelten für jede Kritik geschichtlicher Bewegungen. Es ist nicht mein Urteil, das ich ausspreche, sondern das Urteil der Geschichte. Ich habe es nicht an den Stoff herangebracht, sondern indem ich mir die Frage nach den Gründen der religiösen Krisis der Gegenwart vorlegte, und wie sich von selbst verstand, ihre Antwort in der Geschichte suchte, habe ich bald, schon im Jahre 1908, aber zu meiner eigenen Überraschung, die Antwort gefunden: der Grund der Krisis liegt im deutschen Idealismus. Auch auf die Ergebnisse des vorliegenden Bandes war ich von vornherein nicht gefaßt, sie haben mich selbst überrascht, denn sie weichen so

sehr von der herkömmlichen Beurteilung der dargestellten Zeit ab, daß es notwendig war, sie eingehend aus den Quellen zu beweisen. Ich eigne mir deswegen auch die Worte an, mit denen Strauß fortfährt: „Diesem Streben nach objektiver Haltung wird man es angemessen finden, daß ich überall die wichtigsten Quellenstellen ausführlich beigebracht habe." Die Quellen selber müssen zum Leser sprechen, sie sind meist so entlegen und so schwer zugänglich, daß ein einfacher Hinweis nicht genügte. Sie sagen oft so Unerwartetes, daß ihre Worte nicht durch eine umschreibende Wiedergabe entstellt werden dürfen.

Wenn der deutsche Idealismus nicht nur ein philosophisches System, sondern eine geschichtliche Bewegung ist, so läßt sich der geschichtlichen Darstellung auch nicht eine einfache Definition des Idealismus vorausschicken, durch welche die geschichtliche Darstellung begrenzt werden könnte. Denn es handelt sich um eine lebendige Bewegung, die sich beständig entwickelt. Ihren Ausgangspunkt bildet der Begriff des Idealismus, von dem Kant ausgegangen ist.[6]) Aber dieser Begriff war nur der Keim, der im Lauf der Entwicklung über sich selbst hinauswuchs. Man kann den Idealismus also auch nicht als eine Erkenntnistheorie bestimmen; das wäre eine Verengerung, in die sich die große Bewegung nicht fassen ließe. Das ursprüngliche und die ganze Bewegung beherrschende Motiv ist nicht erkenntnistheoretisch. Der Idealismus war nicht nur ein Gedanke, sondern ein Wille, und nicht nur der Wille eines Einzelnen, sondern ein gemeinsamer Wille, dem der Einzelne nur einen Ausdruck lieh. Die Idealisten selbst haben, wie die abgeschlossene Darstellung beweist, den Idealismus immer als Philosophie der Freiheit definiert, und zwar der Freiheit des Erkennens und des Wollens. Es ist ohne weiteres klar, daß dieses Motiv nicht ein theoretisches blieb, sondern ein historisch wirksames wurde: es hat in den Befreiungskriegen gewirkt und die deutsche Parteibildung bestimmt, es war ein reelles geschichtliches Motiv.

Neben dem Motiv der Freiheit steht das der Wahrheit. Man kann beide nicht voneinander trennen, noch weniger kann man sie in Gegensatz zueinander stellen, die Frage könnte nur sein, welches von beiden Motiven das übergeordnete ist, aber diese Frage ist selbst

untergeordnet der Erkenntnis gegenüber, daß beide Motive zusammengehören. Wahrheit und Freiheit werden miteinander gewonnen und verloren. Nur die Wahrheit macht frei, und nur die Freiheit macht wahr. Ein eigener, selbständiger Wille entsteht im Menschen nur durch eigene und freie Zustimmung zur Wahrheit, d. h. nur aus Überzeugung. Jede andere Methode der Willensbildung ist eine Vergewaltigung und also eine Zerstörung der Freiheit. Deswegen ist der Satz vollständig richtig: „daß es in der gesammten idealistischen Philosophie trotz ihres Primates der praktischen Vernunft um Wahrheit geht, ist nicht irgendwie zweifelhaft."[7]) Aber die Idealisten selbst haben gewußt, daß nur durch die Wahrheit die Freiheit, und nur durch die Freiheit die Wahrheit begründet wird. Daß nur die Freiheit wahr macht, liegt daran, daß jede Heteronomie zur Unwahrhaftigkeit verführt; ein Gehorsam, der nicht mein eigener freier Wille ist, ist eine Lüge. Deswegen wurzelt jeder Gehorsam im Vertrauen. Sonst ist er unfrei und unwahr. Beide Motive, das Verlangen nach Freiheit und nach Wahrheit, bilden ebensosehr eine innerliche Einheit, wie schließlich Erkennen und Wollen im lebendigen Geist eine Einheit bilden. Auch für die Reformatoren gehören Freiheit und Wahrheit zusammen. Ihr Kampf um die Freiheit ist ein Kampf um die Wahrheit und umgekehrt, der Sieg der Wahrheit ist zu gleicher Zeit ein Sieg der Freiheit.

Man hat im Freiheitsbegriff die Klammer zwischen Reformation und Idealismus gesehen. Aber das reformatorische Evangelium vertritt die Freiheit eines Christenmenschen. Die idealistische Philosophie verkündet die Freiheit des Menschen. Für die Reformatoren ist die Freiheit eine Gabe Christi. Für die Idealisten ist sie ein Vorrecht der Vernunft. Für die Reformatoren besteht sie in der selbständigen eigenen, überzeugten Einwilligung in das Gesetz Gottes. Für die Idealisten gibt die Vernunft sich das Gesetz selbst. Die Wahrheit und die Freiheit „findet der Geist in sich selbst, in seiner eigenen schöpferischen Tiefe".[8])

Damit ist der tiefste Grund des Unterschiedes zwischen Reformation und Idealismus berührt: er liegt in dem Urteil über die Vernunft. Das Urteil Luthers und das Urteil Kants über die Ver-

nunft stehen im Gegensatz zueinander. Einig sind beide in dem negativen Satz, daß die Vernunft unfähig zur Erkenntnis Gottes ist, aber in der Begründung zeigt sich der Gegensatz. Für Luther gilt das Urteil deshalb, weil die Vernunft durch die Sünde verderbt ist, für Kant deshalb, weil sie mit ihrer Erkenntniskraft auf die Sinnenwelt eingeschränkt ist; aber innerhalb dieser Grenzen ist sie autonom, gesetzgebend, schöpferisch. Sie reicht nicht über die Welt hinaus, aber sie ist in der Welt allmächtig.

Wenn man den Idealismus an dem Maßstab der Reformation, also an einem von außen her genommenen Maßstab mißt, dann sieht man seinen Fehler darin, daß die Verderbnis der Vernunft durch die Sünde nicht beachtet ist, man sieht also den Unterschied in der Lehre von der Sünde. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Luther an dieser Stelle den Widerspruch des Christentums gegen die Philosophie gesehen hat. Wenn man also, was natürlich verfehlt wäre, den Idealismus einfach an der Reformation messen wollte, als wenn die reformatorische Theologie nicht ein Glied der Geschichte, sondern ein Prinzip von absoluter Geltung wäre, dann wäre diese Kritik berechtigt.[9]) Aber der Begriff der Vernunft, der die Reformatoren mit der Aufklärung und dem Idealismus verbindet, stammt aus dem Griechentum, und es ist vollständig richtig, daß in der Entstehung der Aufklärung aus der Orthodoxie eine Kritik des Protestantismus liegt. Das Bindeglied, welches diese drei Perioden der Geistesgeschichte miteinander verbindet, ist der griechische Vernunftbegriff und damit der Begriff des Naturgesetzes. Die Vernunft gilt als ein aktives produktives Organ. Im Idealismus wird sie gesteigert zu einer gesetzgebenden, schöpferischen Kraft. Der griechische Vernunftbegriff wird durch die Reformatoren nur insofern eingeschränkt, als die Vernunft durch die Sünde verderbt ist.

Wenn nun dieser Gedanke zum Ausgangspunkt der Kritik des Idealismus gemacht wird, wenn man also seinen Fehler darin sieht, daß er mit der Aufklärung die Lehre von der Verderbnis der Vernunft durch die Sünde verworfen hat, so kommt der Widerspruch zu spät, denn gerade der Fehler des Idealismus ist nicht getroffen, aus dem seine Grundlage, die Aufklärung, einst entstanden war, nämlich der Glaube an die produktive Kraft der Vernunft. Dieser Glaube ist die

Grundlage, die der Idealismus mit der Aufklärung gemeinsam hat: das Wesen des Idealismus ist der Glaube an die Macht der Vernunft, oder wenn man diesen Begriff erweitert, der Glaube an die schöpferische Kraft und den absoluten Wert des Geistes. Dieser Grundgedanke ist zu gleicher Zeit der Grundfehler des Idealismus: der rezeptive Charakter der Vernunft ist nicht erkannt. Sie ist für die Idealisten weder der Natur noch der Geschichte und darum auch nicht Gott gegenüber rezeptiv. Wenn man den rezeptiven Charakter der Vernunft oder des Geistes erkannt hat, so denkt man nicht daran, eine Vernunft a priori, d. h. eine Vernunftanlage zu leugnen, eine solche für das Denken und das Wollen, eine logische, ethische und religiöse Vernunftanlage — aber man hat auch erkannt, daß sie nicht die Form eines Urteils, sondern nur die Form einer Frage oder auf dem Gebiete des Willens eine Bitte haben kann, für die man die Antwort durch die Erfahrung hindurch sucht. Auf dieser Methode von Frage und Antwort beruht alle Wissenschaft. Sie beginnt mit einer Frage, auf die die Antwort gegeben sein muß.

Die Kritik des Idealismus kann selbstverständlich nicht so geübt werden, daß er an einem äußeren, ihm fremden Maßstab gemessen würde, an einem solchen, der von einer anderen geschichtlichen Erscheinung hergenommen wäre, wäre es auch das Urchristentum. Es ist nicht zu bezweifeln, daß jede geschichtliche Bewegung an sich selbst, an ihrem ursprünglichen Motiv gemessen werden muß; aber die Kritik, die von hier aus geübt wird, darf nicht rein logisch, dialektisch sein, eine solche Kritik bleibt immer formal. Ein Gedanke kann in sich völlig widerspruchslos und dabei doch ohne Wahrheit sein. Eine rein logische Kritik bleibt auch immer subjektiv und individuell. Mit der Forderung, daß die Kritik einer geistigen Bewegung von Innen heraus geübt werden muß, muß voller Ernst gemacht werden; jede geistige Bewegung ist auch insofern autonom, als sie ihre Kritik in sich selber trägt, und zwar in dem Verlauf der Geschichte, die sie erzeugt. Man kann nichts anderes tun, als diese Kritik verfolgen und verstehen; sie ist dialektisch, sie besteht darin, daß eine geistige Bewegung in ihrem Ablauf das ursprüngliche Motiv, von dem sie ausging, also ihre eigene Grundlage und damit sich selbst zerstört.

So aber ist es dem deutschen Idealismus ergangen. Er umfaßt nicht die ganze große geistige Bewegung, die vom Ende des 18. bis an die Grenze des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts geht, sondern er ist nur ein Einschlag in diesem Gewebe. Kant ist nicht nur Idealist, sondern auch Realist.[10]) Goethe hat mit dem Idealismus wesentliche Grundgedanken gemeinsam, aber er selbst ist, wie Schiller in seiner bekannten Abhandlung gezeigt hat, Realist. Unter dem Einfluß Spinozas und zugleich der protestantischen Mystik haben Schelling und Hegel realistische Elemente in ihr Denken aufgenommen. Diese Fäden des Gewebes sind durch die Auflösung des Idealismus nicht zerrissen. Die Kritik, die in diesem Werke verfolgt ist, trifft nur den idealistischen Einschlag in das Gewebe, sie trifft auch diesen nicht mit einem vollständigen Verwerfungsurteil. Der deutsche Idealismus ist nur eine Epoche in der Geschichte des Idealismus, denn der Idealismus ist wie sein Gegenstück, der Realismus, und sein Widerspiel, der Materialismus, nicht eine Epoche der Geschichte, die in irgendeinem Moment entstanden und zu irgendeiner Zeit endgültig abgelaufen wäre. Er ist vielmehr in der geistigen Welt eine Schicht, die bald an die Oberfläche tritt und sich bald in der Tiefe verliert, um dann immer wieder hervorzutreten. Das Ende des deutschen Idealismus ist also nicht das Ende des Idealismus überhaupt. Aber daß er in den Kämpfen, die er zu bestehen hatte, erlegen ist, und daß er die Aufgaben, die ihm gestellt waren, nicht gelöst hat, daß soll die vorliegende Darstellung beweisen, und sie soll den Fehler zeigen, der an diesem Versagen schuld ist, denn nicht der Idealismus, soweit er eine positive Kraft ist, sondern seine Fehler haben sein Versagen verschuldet.

Gescheitert ist der Idealismus daran, daß es ihm nicht gelang, die Natur in sich aufzunehmen; dies hat die geschichtliche Darstellung bewiesen, darum ist erst nach dem Ablauf des Idealismus in Deutschland der Materialismus zur Herrschaft gekommen, der vorher für das deutsche Geistesleben keine Bedeutung hatte. Er ist eine geschichtlich vollkommen begreifliche Reaktion gegen den verstiegenen Idealismus, und zwar nicht nur gegen ihn in der Form des Phänomenalismus, der die Natur in der Glut des Geistes in eine Erscheinung auflöste und verdampfen ließ, sondern auch in der Form des a priori,

der das die Natur beherrschende Gesetz in der Vernunft fand. Dieser Überschätzung der Vernunft gegenüber war der Materialismus im Rechte, deswegen hat der Idealismus ihn auch nicht überwunden, sondern ist im Kampfe mit ihm unterlegen, und wenn der Materialismus beiseite geschoben ist, so bedeutet das keinen Sieg und also auch keine Wiederkehr des Idealismus. An seine Stelle ist vielmehr auf allen Gebieten des geistigen Lebens der Positivismus getreten oder ein Realismus, der dem Idealismus sich unter- und einzuordnen versuchte, ohne daß diese Absicht bisher gelungen wäre.

Mit dem Materialismus ist der idealistischen Periode der deutschen Geistesgeschichte der Pessimismus gefolgt. Auch er ist eine Folge davon, daß der Idealismus versagte, denn er entstand aus dem aussichtslosen Versuch, auf einer materialistischen Grundlage eine idealistische Ethik festzuhalten. Die Unmöglichkeit dieses Versuches rief die pessimistische Stimmung hervor. Auch dies hat die vorstehende Darstellung bewiesen.

Damit war auch die wertvollste Leistung der idealistischen Philosophie vernichtet, nämlich die Geschichtsphilosophie. Sie war, wie Dilthey richtig erkannt hat, ein religiöses Problem. Mit dem Gottesbegriff war ihr der Boden entzogen. Der Sinn, das Gesetz, das Ziel der Geschichte war unerkennbar geworden. Es gab keinen Grund mehr für die Behauptung, daß die Idee die beherrschende Macht der Geschichte war. War es aber die Idee nicht mehr, so war auch die Persönlichkeit nicht mehr der Träger der geschichtlichen Bewegung. Denn nur durch die Persönlichkeit kann die Idee und nur durch die Idee die Persönlichkeit herrschen. So wurde der Träger der Geschichte nicht etwa eine Gemeinschaft, die aus Persönlichkeiten besteht, sondern die Masse und damit das physischeBedürfnis. So endigte auch die Geschichtsphilosophie in Materialismus und folgerichtig in Pessimismus. Denn die idealistische Geschichtsphilosophie war optimistisch — freilich nicht in dem eudämonistischen Sinne der Aufklärung, die nur an das Glück der Einzelnen dachte, aber in dem großen Sinne des Glaubens an die Herrschaft der Vernunft. Indessen diesem Glauben war die Grundlage entzogen, und so schlug die Geschichtsphilosophie um in einen Zweifel am Sinn der Geschichte und damit ebenfalls in Pessimismus. Im Optimis-

mus war das dämonische Element in der Natur und in der Geschichte verkannt. Es wurde ignoriert oder geleugnet, konnte also nicht überwunden und beherrscht werden. An dieser Oberflächlichkeit scheiterte der Optimismus.

Die unvermeidliche Folge davon war die Auflösung der idealistischen Ethik und damit das Ende des Idealismus. Der Idealismus war, wie seine Kritiker richtig erkannt hatten, eine Weltanschauung, die auf der Ethik beruhte. Indem nun der Idealismus selbst in seiner Entwicklung sein ethisches Grundmotiv zerstört hatte, hatte er sich selbst aufgelöst. Eine Ethik, die keine Wurzel in der Natur hatte, war theoretisch nur denkbar, solange man die Natur in Geist auflösen zu können meinte, aber praktisch war sie zu allen Zeiten gleich unmöglich, und indem der Verlauf der Geschichte dies dem Volke zum Bewußtsein brachte, löste diese Ethik sich auf.

Warum war es nicht gelungen, die Natur in den Idealismus aufzunehmen? Der Glaube an die Macht der Vernunft oder des Geistes war nur gültig, wenn er sich auf den Gottesbegriff gründete. Im andern Falle war er ein phantastischer Rest der Theologie, wie Feuerbach und Nietzsche richtig erkannt haben. Ohne diese Grundlage mußte er mitsamt dem Optimismus zerrinnen. Diese Auflösung des Gottesglaubens stand mit der Naturlosigkeit im Zusammenhang einer Wechselwirkung: es war unmöglich, die Natur in der Vernunft, anstatt im Gottesgedanken zu begründen.

Aus demselben Grunde zerrann die Ethik: indem vom Autonomiegedanken aus die idealistische Moral sich auflöste, hat der Idealismus sein tiefstes Motiv und damit auch die Grundlage seines Gottesgedankens aufgelöst.

Aber auch die Erweckungsbewegung hat die Krisen, in denen der Idealismus erlegen ist, nicht zu überwinden vermocht. Sie ist ebenso wie der Idealismus abgelaufen, denn sie stammte ja aus derselben Wurzel und hat deswegen den Idealismus nicht überdauert; sie hat ihn auch im Kampfe ebensowenig überwunden, wie der Idealismus sie bezwungen hat. Die beiden Bewegungen standen schließlich als Gegner nebeneinander, die einer höheren Macht erlegen sind, denn die Theologie der Erweckungsbewegung ging aus von der Lehre, von der Sünde und war Erlösungslehre. Der

hinter der Erlösungslehre liegende und sie tragende Glaube an den Schöpfer war zurückgetreten. Damit machte die Theologie der Erweckungsbewegung denselben Fehler, der den Idealismus gestürzt hatte. Es fehlte in beiden die Schöpfung. Damit fehlte das Bindeglied zwischen dem Menschen und dem Christen, die Grundlage des Gottesglaubens und der Ethik. Und damit hing auch die Unterschätzung des Alten Testamentes und seiner Natürlichkeit zusammen. Von dieser Grundlage losgelöst erschien das Christentum spiritualistisch wie der Idealismus. Die idealistischen Theologen suchten das Bindeglied zwischen dem Menschen und dem Christen in der Vernunft, wie die Theologen der Erweckungsbewegung im Gewissen, das ebenfalls eine Funktion der Vernunft war, aber in beiden Fällen in einer über der Natur schwebenden Vernunft, die in der Ethik sogar im Gegensatz zu ihr stand.

In der Theologie der Erweckungsbewegung war der Begriff der Natur bestimmt durch die Lehre von der Sünde. Aber gerade wenn man dem zustimmte, so mußte man unterscheiden zwischen der Natur und der Schöpfung. Im Idealismus konnte die Unterordnung der Natur unter die Vernunft nicht gelingen, weil, wie Feuerbach richtig erkannt hatte, dies nur möglich war, wenn man die Vernunft vergöttlichte. Es gab von hier aus nur zwei Wege, entweder die mythische objektive Vernunft wurde zum Gottesbegriff gesteigert, wie bei Schelling und Hegel, oder der Gottesglaube löste sich auf, wie bei Feuerbach und Schopenhauer. Diese beiden waren die Konsequenten und darum die Siegreichen. Aber auch die Theologen der Erweckungsbewegung konnten sich nicht durchsetzen, denn es fehlte ihnen ein Gottesgedanke, der in der Erkenntnis vom Verderbnis der Natur durch die Sünde den Glauben an den Schöpfer und die Schöpfung als letzten Grund des Glaubens festhielt. Der Begriff der Schöpfung war schon den Idealisten verlorengegangen und mit ihm das Bindeglied zwischen Gottesgedanke und Naturbegriff. „Sobald ich einen Gott glaube, gebe ich den Schöpfer auf," hatte Schiller gesagt.

Die Schwierigkeit, die für die Erweckungsbewegung in der Verschwisterung mit dem Idealismus lag, und die sie dem Idealismus gegenüber wehrlos machte, nämlich der beiden gemeinsame

Spiritualismus, hatte ihren Ursprung schon in der unsicheren Haltung des Pietismus der Natur gegenüber. Diese Zwiespältigkeit hängt aber wieder mit der Stellung Luthers zur Natur zusammen. Eine Spannung zwischen Natur und Offenbarung hat auch Luther nicht völlig überwunden; der in der Natur verborgene Gott ist für ihn nur ein Furchtmotiv, nur in Christus ist er als Liebe offenbar, eine gewisse Unsicherheit der Natur gegenüber ist daher auch in der Reformation nicht völlig überwunden, und darum auch nicht in der orthodoxen Theologie.[11]) Nimmt man dazu den vom Protestantismus übernommenen Vernunftbegriff, so wird es klar, daß die religiösen und ethischen Probleme, an deren Lösung der Idealismus gescheitert ist, zurückreichen bis in die Reformation[12]) und in das von ihr übernommene Erbe der Vergangenheit.

Die Probleme, die im Begriff der Natur und in dem der Vernunft lagen, lagen also beide schon in der Theologie der Reformation vor. Sie entzogen in der Philosophie des Idealismus dem Gottesglauben seinen Grund. Dies war der aus der Stoa stammende Begriff des Naturgesetzes, der nicht nur das mittelalterliche Denken, sondern auch den Protestantismus bis zu Kant hin beherrscht hat.[13]) Er war im Protestantismus durch die Lehre von der Erbsünde latent geworden, aber er blieb doch die verborgene Grundlage des Denkens. Bis Kant hin hatte er die Ethik beherrscht, denn das moralische Gesetz galt als Fortsetzung des Naturgesetzes in die menschliche Gesellschaft hinein. Indem Kant diesen Begriff auflöste, wurde die Ethik spiritualistisch und zwiespältig. In der Theologie wurde der Begriff der Natur mit dem der Welt gleichgesetzt, wodurch auch die Erlösungslehre in den Dienst einer spiritualistischen Religionsphilosophie gestellt wurde.

Vor allem aber ging mit dem Begriff der Natur auch der Begriff der Schöpfung verloren. Hinter der Lehre von der Sünde verschwand die Lehre vom Ebenbild Gottes und damit die Grundlage des Gottesglaubens der Offenbarung.

Damit ist die Aufgabe gestellt, soweit sie theoretisch ist. Sie liegt in der Lehre vom Schöpfer und der Schöpfung, durch sie ist der Glaube des Idealismus an die Vernunft überboten, nicht durch einen Irrationalismus, der ins Dunkel führt, sondern durch den Glauben an den

Schöpfer, der höher ist als alle Vernunft. Da aber der Idealismus nicht nur eine Theorie ist, sondern eine reelle geschichtliche Bewegung, so gibt sein Fall auch nicht nur theoretische Probleme auf, sondern stellt reelle, konkrete und aktuelle Aufgaben, deren Lösung von uns in der Gegenwart verlangt wird. Vier solche Aufgaben hat die geschichtliche Darstellung hervorgehoben. Die erste besteht darin, daß wir in unserem öffentlichen Leben hinauskommen über den Gegensatz zwischen dem von Hegel erneuerten antiken Staatsbegriff und der von Nietzsche vertretenen Gleichgültigkeit gegen den Staat. An dieser Spannung leidet unser Volk. Die zweite Aufgabe besteht darin, daß wir hinauskommen über den Gegensatz zwischen dem demokratischen Sozialismus von Marx und dem aristokratischen Individualismus, dessen schroffster Vertreter ebenfalls Nietzsche ist.

Die dritte Aufgabe fordert, daß wir uns klar werden über die Bedeutung, die die Antike für unsere höhere Bildung behalten soll. Wir müssen hinauskommen über den Kampf zwischen einem reaktionären Klassizismus und einer revolutionären Zerstörung der Grundlagen unserer Bildung. Wir müssen auch eine neue Synthese von Antike und Christentum finden. Viertens brauchen wir eine Kunst und Literatur, eine Ästhetik, die uns von dem Kampf zwischen Idealismus und Naturalismus befreit. Diese Ziele lassen sich nur erreichen, wenn man der Auseinandersetzung mit dem Idealismus nicht ausweicht. Es sind Aufgaben der Sozialethik, die hiermit gestellt sind. Das Ende des Idealismus macht uns eine neue Sozialethik zur dringenden Pflicht.

Jeder Zersetzungsprozeß ist nur die nach außen tretende Kehrseite eines in ihm verborgenen schöpferischen Prozesses. Das gilt in der Geschichte wie in der Natur. Die Geschichte ist nicht nur ein Aufbau, aber auch nicht nur eine Zerstörung und ein Gericht, sondern sie ist beides ineinander. Die Zeit ist ein Werden und Vergehen. Jede Verneinung ist die Kehrseite einer Bejahung. Auch in der Geschichte ist der eigentliche Kern des Vorgangs der schöpferische Prozeß. So ist auch die Auflösung des Idealismus nur die Kehrseite eines schöpferischen Prozesses. Schon der Gegensatz von Idealismus und Materialismus, von Optimismus und Pessimismus, ist das Ergebnis einer Auflösung. Der Idealismus selbst ist schon ein

Zersetzungsprodukt, denn er hat als Reaktion den Materialismus, und als Rückschlag gegen seine Stimmung den Pessimismus hervorgerufen. Beide bilden die entgegengesetzten Pole an derselben Achse. Darin zeigt es sich, daß sie die beiden auseinandergetretenen Seiten einer ursprünglichen Einheit sind, die sich aufgelöst hat — was natürlich nicht als geschichtlicher Vorgang gemeint ist. Mit dieser Auflösung ist die Gleichgewichtslage gestört, und die geschichtliche Bewegung bekommt die Form einer Pendelschwingung, die sich zwischen diesen beiden Polen bewegt. Die Einheit zwischen beiden liegt nicht auf derselben Linie in ihrer Mitte, so daß sie durch eine einfache Vermittlung gefunden werden könnte. Die Einheit liegt in der idealen Linie, um die die Pendelschwingungen sich bewegen; sie ist die Kraft, die die geschichtliche Bewegung im Gange hält. Als solche erweist sie sich dadurch, daß sie die von ihrer Richtung abweichenden Tendenzen durch ihren Gegensatz immer wieder auflöst, ohne selbst jemals vollständig real zu werden. Denn durch die Auflösung der höheren Einheit ist diese Polspannung entstanden. Innerhalb der Zeit ist deswegen das Gleichgewicht immer labil und stellt sich durch Schwankungen her. Diese Wellenlinien gehören zum Wesen der zeitlichen Bewegung. Eine lebendige Bewegung, die zugleich im beständigen Gleichgewicht bleibt, gehört zu den Merkmalen der Ewigkeit. Weil die ideale Gleichgewichtslinie das Gleichgewicht durch Schwingungen aufrechterhält, so ist diese Pendelschwingung kein ergebnisloses und sinnloses Hin und Her, sondern ein Aufbauprozeß, der sich hinter einem Zerstörungsprozeß verbirgt. So liegt hinter dem Gegensatz von Idealismus und Materialismus ein Realismus, der sich durchsetzt und dessen auseinandertretende Hälften diese beiden entgegengesetzten Tendenzen sind. Ebenso steht es mit dem Gegensatz von Optimismus und Pessimismus: sie sind die beiden auseinandertretenden Elemente des Glaubens, die sich eben darum gegenseitig hervorrufen.

Auch der schöpferische Prozeß, der die Innenseite der Auflösung des Idealismus ist, hat sich in der geschichtlichen Darstellung immer wieder gezeigt. Darum verbindet sich auch mit der Betrachtung dieser Geschichte keine pessimistische Empfindung, aber auch keine optimistische Oberflächlichkeit. Es ist die Tragik,

die aller Geschichte eigen ist, und die einen Ernst erweckt, der zu gleicher Zeit höchste Erhebung ist. Man kann diese Geschichte nur betrachten mit der Andacht, mit der man der göttlichen Weltregierung folgt; sie ist der Läuterungsprozeß, durch den Wahrheit und Lüge, wie sie in jeder irdischen Bewegung verbunden sind, geschieden werden: sie ist Gericht und Schöpfung zugleich.

Anmerkungen

Erstes Buch.

1. Kapitel.

Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf mit der Realpolitik. S. 3—49.

1) Religion des deutschen Idealismus III, S. 13. 2) a. a. O I, 220. — Bismarcks Briefe an seine Braut und Frau, S. 49. 3) Religion des deutschen Idealismus III, S. 325. 4) Gedanken und Erinnerungen I, 1. 5) Marcks, Bismarck I, 63. 6) Persönliche Erinnerungen an den Fürsten Bismarck, Süddeutsche Monatshefte. 7) Marcks, Bismarck I, 64. Derselbe: Männer u. Zeiten II, 12ff. Tiedemann, Aus sieben Jahrzehnten II, 500. „Goethe und Bismarck, das sind die beiden entgegengesetzten Pole, um die sich das geistige Leben der Deutschen noch nach Jahrtausenden drehen wird." Vgl. auch E. Marcks, Otto von Bismarck, S. 255. 8) Reden, Ausgabe Böhm und Dove 13, 175. 9) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, I. Buch, 12. Kapitel, 280ff. Lenz, Bismarck und Ranke, abgedruckt in den kleinen historischen Schriften. Bismarcks Briefwechsel mit Ranke, Bismarckjahrbuch II, S. 256. 10) Treitschkes Briefe III. 610 f. 11) Religion des Idealismus III, S. 319ff. 12) An seine Braut, S. 35. 13) An die Braut, S. 55. 14) In der Originalausgabe des Werbebriefes übergangen, seither öfters abgedruckt, z. B. von Reinhold Seeberg, Bismarcks Glaube in den Bibl. Zeit- und Streitfragen. 15) Band 3, S. 127ff. 16) Vgl. z. B. an die Braut, S. 18. 17) Das erzählt Busch in seinen Tagebuchblättern in der Notiz zur Begegnung Bismarcks mit Napoleon vor Sedan. 18) An die Braut, S. 49. 19) An seinen Schwager, 16. Aug. 61. Bismarcks Briefe, 6. Auflage, S. 226. 20) Vgl. III, 346. 21) An die Braut, 3. Juli 51, S. 298. 22) S. 300. 23) S. 340, 19. Juni 52. 24) 28. April 51, S. 266. 25) 3. Mai 51, S. 269. 26) Landtagsrede vom 10. Febr. 72, Reden 16, S. 111. 27) 4. März 47, Briefe S. 60. 28) Briefe S. 137. 257. 261. 29) Briefe S. 294. 30) Landtagsrede vom 21. April 87. 31) Tiedemann 496, Yorck von Wartenburg an Dilthey 150. 32) Rothfels, Theodor Lohmann, Forschungen und Darstellungen aus dem Reichsarchiv Heft 6, S. 66. 33) 15. Juni 47, Reden I, 23. 34) An die Braut, Briefe S. 181. 35) C. Schweitzer, Bismarcks Stellung zum christlichen Staat. Schriftenreihe der preußischen Jahrbücher Nr. 7, Berlin 1923, S. 33. 36) Reden I, 189, 3. Dez. 1850. 37) Bismarck, Briefe an seine Frau, S. 444. 2. Juli 1859. 38) 16. Mai 1864, Bismarck-Briefe 287. 39) Förster, Falk 99. 40) Briefe an seine Braut S. 203. 41) a. a. O. 360.

42) Bismarckjahrbuch VI, 1899. Seit 86, 6. Mai 57. 43) 30. Juli 92 in Jena. 44) Rottenburg b. Schweitzer 11. 45) a. a. O. S. 50. 46) In der Jenenser Rede. 47) Gedanken u. Erinnerungen II, 46. 48) Aufzeichnungen II, 270, 8. Sep. 65. 49) Petersdorff: Kleist-Retzow 417. 50) Gerlach an Kleist, 8. Mai 66 bei Petersdorff, 371. 51) Aufzeichnungen II, 272. 276. 52) Petersdorff 389. 53) Aufzeichnungen II, 278. 54) a. a. O. II, 232. 55) L. von Gerlach, Aufzeichnungen II, 271. 56) Deutsche Kämpfe I, 133. 57) Ritter, Die preußischen Konservativen und Bismarcks deutsche Politik. Heidelberger Abhandlungen, Heft 43. 1913. S. 146. 58) Roon, Denkwürdigkeiten II, 140 u. 144. 59) a. a. O. 239. 60) a. a. O. 317. 61) Roon II, 386. 62) a. a. O. 396. 63) Hopf, August Vilmar 418. 64) a. a. O. 398. 411. 413. 417. 65) a. a. O. 421. 66) a. a. O. 418. 67) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1864. Band 48, S. 174ff. 68) Rudolf Kögels Leben II, 217. 69) a. a. O. II, 214. 70) a. a. O. 214. 71) Vorrede zur Ausgabe der Predigten, S. 10. 72) Zeitschrift für Theologie und Kirche. Band 53. 1867. S. 322. 73) Ritter, a. a. O. 121. 74) Aus Haym, Briefwechsel, S. 236. 279. 75) a. a. O. 134. 76) Deutsche Kämpfe 78. 77) Haym, Briefwechsel 234. 244. 78) Briefe III, 130. 79) Der alte und der neue Glaube 282. 80) Deutsche Kämpfe 78. 81) Deutsche Kämpfe I, 149. 82) a. a. O. I, 107. 83) Haym, Aus meinem Leben, 303. 84) Marianne Weber, Max Weber, S. 125. 85) Roon II, 414. 86) Petersdorff, Kleist-Retzow 371. 87) Ritter a. a. O. 85. 142—152. 193—196. 220. 88) Haym, Briefwechsel 142. 89) Frank, Stöcker 196. 278. 90) Constantin Frantz, Schellings positive Philosophie, 3. Teil, 1879 f. 91) C. Frantz, Das neue Deutschland, Leipzig 1871. Über Hegels Einfluß dort S. 334ff. 352—56. Über den römischen Staatsbegriff a. a. O. 343—48. Über dessen Verbindung mit dem preußischen Staatsbewußtsein S. 253. 359—66. Derselbe Gedanke bei demselben Autor in: Der Bankrott der herrschenden Staatsweisheit. München 1874, S. 33—39. Ferner Bismarckianismus und Friederizianismus, München 1873, S. 4ff. u. a. 92) Das neue Deutschland, S. 360ff. 93) Lagarde, Deutsche Schriften, S. 122. 94) a. a. O. 159. 95) a. a. O. 79 u. 122, und Frantz, Die Religion des Nationalliberalismus, S. 180. 96) Vgl. bei Lagarde noch a. a. O. 81. 96. 166. 239. 97) Frantz, Literarisch-politische Aufsätze, München 1876; im Vorworte über die Verdienste des Fürsten Bismarck XXI. XXVI. XXXVIII und S. 414. 98) a. a. O. XXXVII. 99) Frantz, Bismarckianismus und Friederizianismus, München 1873, S. 12. 100) Literarisch-politische Aufsätze, S. XXXVII. 101) Bismarckianismus und Friederizianismus, S. 12. 34. 102) Das neue Deutschland, S. 360ff. Bismarckianismus, S. 29. 103) Literarisch-polit. Aufsätze, S. 417. 104) a. a. O. 257. 105) a. a. O. XIII. 106) a. a. O. S. 254. 107) C. Frantz, Die Genesis der Bismarckschen Ära und ihr Ziel. 1874. S. 9. 108) Frantz, Der Föderalismus 1879, vgl. dort das Vorwort und über Bismarck S. 273. Aber auch Friedrich Wilhelm IV. wird wegen seiner Vermischung von Politik und Religion scharf verurteilt: er war kein Staatsmann: S. 277. 109) a. a. O. 420. Über Stahl 167. 419ff. 440. Das neue Deutschland, S. 364. 367. 110) Vgl. Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus. 2. Aufl. S. 79. 111) Die Religion des Nationalliberalismus, S. 77ff. 112) Der Föderalismus, S. 421ff.

113) Das neue Deutschland, S. 371. 114) Deutsche Schriften 242. 115) a. a. O. 123. 116) a. a. O. 82. 117) Haym, Briefwechsel 313. 118) Lagarde, Deutsche Schriften 67. 119) Lagarde, Deutsche Schriften 81. 120) a. a. O. 117. 120. 241 u. a. 121) Frantz, Literar.-polit. Aufsätze, S. XXXIX. 122) Deutsche Schriften 238. 123) Literarisch-politische Aufsätze 254. Die Religion des Nationalliberalismus 264. 124) Deutsche Schriften 244. 125) a. a. O. 98. 126) a. a. O. 94 f. 240. 247. 127) Bismarckianismus und Friederizianismus 22. 128) Deutsche Schriften 94. 129) Die Religion des Nationalliberalismus 165. 130) Schemann, Paul de Lagarde 253 ff. 131) Treitschke in Hayms Briefwechsel 308. 132) Religion des deutschen Idealismus II, 157—163. 133) Vgl. die Vorrede zu Band I der Bilder vom 18. 10. 66. 134) Gustav Freytag, Erinnerungen aus meinem Leben, S. 377. 135) Bilder aus der deutschen Vergangenheit, IV, 172. 136) a. a. O. IV, 493. 137) Treitschke, Politik I, 2. 138) Rel. des deutschen Ideal. III, 182 ff. Below, Deutsche Geschichtsschreibung 134. 139) Below a. a. O. 45 bei Anm. 4. 140) Below 55. 141) Below 57. 142) Below 57. 143) Below 58. 144) Below 120 ff. 129. 145) Treitschke, Histor. u. polit. Aufsätze IV, 447 f. 146) Below 46. 147) Below 60, Anm. 5.

2. Kapitel.

Der Kulturkampf. S. 49—89.

1) Oncken, Bennigsen, Band II, 229. 2) Abgeordnetenhaus 31 I, 72, Verhandlungen, S. 560. 3) Im neuen Reich, 1875, I, 5. 4) Im Reichstag, 5. Dez. 1874, Reden 7, 212. 5) Im neuen Reich, 1875, I, 6. 6) Fabri, Wie weiter, 1887, S. 5. 7) Zeitfragen des christlichen Volkslebens, Band I, Heft 5. Ferdinand Schröder, Vier Jahre Kulturkampf, 1876. 8) Liberalismus, Sozialismus und Christentum, Schriften III, 242. 9) Pastor Reichensperger II, 65. 10) Kißling, Geschichte des Kulturkampfes I, 306. 311. 325. 365. 11) Alban Stolz, Gesammelte Werke, Volksausgabe 9, 168, Nr. 8. 12) Droysen an seinen Sohn, 11. August 72. 13) R. Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage 1876. S. 166. 170. 175. 14) Stöcker, Wach auf, evangelisches Volk, S. 121. 15) Bennigsen, Reden II, 93. 16) Im Landtag, 14. April 75. Reden von Böhm u. Dove. 7, 238. 17) A. Stolz, Ges. Werke, 9, 166. Nr. 25. 18) Fabri, Wie weiter, S. 12. 19) Das deutsche Reich und die kirchliche Frage 432. 20) a. a. O. 436—439. 21) Kölnische Zeitung 1871, Nr. 101 vom 12. IV. 22) Beyschlag, Selbstbiographie II, 551. 23) 10 III, 73, Reden 6, 204. 24) 14. IV. 75, Reden 7, 238. 25) 14. V. 72, Reden 6, 175. 26) 16. IV. 75, Reden 7, 242. 27) Alban Stolz 9, 279, 2. Mai 1874. 28) 1872, Nr. 66 vom 9. II, Korrespondenz aus Berlin vom 8. II. 29) 10 III 76, Abgeordnetenhaus 76, 1. Band 549. 30) Förster, Fall 226. 31) 1871, Nr. 101 vom 12. IV. 32) a. a. O. 104. 136. 229. 379. 33) 15. I, 75. 34) Ferdinand Schröder a. a. O., S. 52. 35) Aus meinem Leben II, 359. 36) a. a. O. 534. 539. 37) Wolters an Beyschlag a. a. O. 359. 38) Beyschlag a. a. O. 542. 39) Deutsche Schriften 134. 40) Deutsche Schriften 79 u. 133 ff. 41) Literarisch-politische Aufsätze XXII u. 257. 42) Abgeordnetenhaus, 31. Jan. 72. Verhandlungen, S. 554. 43) Im Abgeordnetenhause, 10. Febr. 72. Ferdinand Schröder a. a. O. 39. 44) 30.

11. 81, Reden VII, 163. 45) Denkwürdigkeiten II, 83. 46) Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, Vorrede, S. VI. 47) Die Verhandlungen der kirchlichen Oktoberversammlungen in Berlin vom 10.—12. Okt. 71. Berlin 1872. S. 24f. 48) Kißling, Geschichte des Kulturkampfes I, 309, 312, II 274. 49) 1. Juli 1876, Wach auf, ev. Volk, S. 37. 50) a. a. O. S. 37. 51) Verhandlungen des Abgeordnetenhauses 28. 11. 77. S. 556ff. 52) Liberalismus, Sozialismus u. Christentum, S. 245. 53) Zuschrift aus Mainz 14. III, 71 an den Pfälzer Bahn in Heidelberg. Vgl. dazu Kölnische Zeitung 1871, Nr. 100, 11. April, 2. Blatt. 54) K. Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage, S. 183—195. 55) Im neuen Reich 1872 I, 316. 56) a. ß. O. 419. 57) Im neuen Reich 1874, II, 462f. 58) Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage, S. 199f. 59) a. a. O. 151f. 60) Liberalismus S. 250. 61) Pastor, Reichensperger II, 136. 62) a. a. O. 89. 63) a. a. O. 139. 64) a. a. O. 125. 65) Abgeordnetenhaus, 26. 2. 83, Verhandlungen, S. 927. 66) Windthorst im Abgeordnetenhaus, 22. 11. 77, Verhandlungen, S. 460f. 67) Mitgeteilt in dem Ev.-luth. Zeitblatt, 19. Jahrgang, Nr. 11, Aug. 1927. S. 163. 68) Band I, Heft 5. F. Schröder, Vier Jahre Kulturkampf. S. 65 u. 41—59. 69) Staat und Kirche 665. 70) a. a. O. 672. 71) Fabri, Wie weiter, 1887, S. 21. 72) Beyschlag über Konstantin Rößlers Schrift, Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage, Grenzboten 1876 II, 257—59. 73) Deutsche Schriften 159. 74) Vgl. Treitschke, Deutsche Kämpfe 657. 75) Im Landtage, 16. März 1875, Reden 7, 222f. 76) Im neuen Reich, 1873, I, 225. 77) a. a. O. 418. 78) Oncken, Bennigsen 251. 79) Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage, 25—28. 38—44. 80) a. a. O. 160f. 81) a. a. O. 180f. 82) a. a. O. 202. 83) a. a. O. 443. 84) a. a. O. 203. 85) a. a. O. 189. 86) Im Reichstag, 14. Mai 1872, Reden 6, 175. 87) Grenzboten 1876, II, 255f. 88) Am 16. Okt. 1876 in Magdeburg. Bericht in d. Magd. Zeit. 1876, Nr. 486, 17. X. Vgl. Büchmann, Geflügelte Worte 532, Landtagsrede 17. I. 73. Vgl. Wahl, Deutsche Geschichte I, 139. 89) Im Abgeordnetenhaus, 22. Nov. 77. S. 457. 90) Im neuen Reich 1871, I, 4. 91) Deutsche Kämpfe I, 657. 92) 28. Nov. 77. Verhandlungen des Abgeordnetenhauses, S. 568. 93) 31. Jan. 72, Verh. d. Abgeordnetenhauses, S. 560. 94) Abgeordnetenhaus 23. Febr. 77, 819f. 95) 28. Nov. 77, Verhandlungen, S. 564. 96) Verhandlungen d. Ab. 26. Febr. 83, S. 926. 97) Abgeordnetenhaus, 18. Jan. 79, S. 733. 98) Zeller, Staat und Kirche, 1873, S. 102. 129. 141. 145. 217. 234f. 244f. 99) Im neuen Reich 1872, I, 6. 100) Verh. d. Abgh. 31. Jan. 72, S. 553. 101) Verh. d. Abgh. 24. Nov. 77, S. 515. 102) Fabri, Wie weiter, S. 12. 103) Roon, Denkwürdigkeiten III, 406—415. Vgl. b. Wahl: Vom Bismarck der 70er Jahre, 25—32. 104) Tagebuchblätter, 18. Aug. 1874, Weltgeschichte, Textausgabe IV, 744ff. 105) Förster Adalbert Falk 239. 106) Anhang zu den Gedanken u. Erinnerung. aus Bismarcks Briefwechsel II, 460f. Nr. 282. 107) Rößler, a. a. O. S. 161. 108) Strauß, Der alte und der neue Glaube 290. 109) E. von Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christentums 1874, V, X, XV, 2. 25. 32. 110) Haeckel, Anthropogenie, 1872, S. XIIff., 3. Aufl. 1877, S. XVff. Vgl. darüber du Bois Reymond, Die sieben Welträtsel, Vorträge, S. 72 u. 112, Anm. 1. 111) Abgeordnetenhaus, 17. Jan. 73, vgl. Wahl, Deutsche Geschichte I, 182. 112) 17. Juni 72. Wahl, a. a. O. 173.

113) Der alte und der neue Glaube 290. 114) 10. Febr. 72, Reden 6, 111. 115) Magdeburger Zeitung 1873, 16. Febr., Nr. 79. 116) Nationalzeitung 1872, Nr. 62, 7. Febr. 117) Nationalzeitung 1873, Nr. 79 vom 16. Febr. 118) Hohenlohe, Journal, 19. März 1878. Denkwürdigkeiten II, 94. 119) Förster, Falk, 540. 120) Am 24. April 73. Bismarcks Reden VI, 224. 121) Verh. des Abgh. 22. Febr. 83, S. 829. 122) Vgl. bei Wahl, Deutsche Geschichte I, 198. 123) Förster, Falk, 233. 124) a. a. O. 543. 125) Stöcker, Wach auf, evangelisches Volk, S. 45. 126) Brentano, Das Arbeiterverhältnis gemäß dem heutigen Recht, 1877, S. 329. 127) Schmoller, Zwanzig Jahre deutsche Politik, S. 30. 128) A. Stolz, Werke, IX, 269, 25. 129) 24. I. 1876 an Joh. Burgeß. 130) Konstantin Frantz, Literar.-politische Aufsätze, 257. 131) a. a. O. XIII. 132) Deutsche Schriften 134. 133) Grenzboten 1876, II, 263. 134) Aus meinem Leben II, 360. 135) Stöcker, Wach auf evangelisches Volk, S. 45, 100 u. 134. 136) Zeitfragen des christlichen Volkslebens. 137) Geffcken, Staat und Kirche, S. 672. 138) An Friedrich von Preen, 26. Sept. 1890. Briefe. S. 266. 139) 2. Jan. 1884, a. a. O. 193. 140) Politische Schriften, Werke, 2. Abteilung, 13. Band, Piper, München, S. 71. 141) a. a. O. 79. 142) a. a. O. 36. 143) Treitschke, Zehn Jahre deutscher Kämpfe, 646. 144) a. a. O. 671. 145) a. a. O. 432–444. 146) Deutsche Kämpfe II, S. 200. 147) S. v. Kardorff, Bismarck 201.

3. Kapitel.

Idealismus und Erweckungsbewegung in Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. S. 89—140.

1) Zweite Predigt über die großen sozialen Fragen der Gegenwart. 3. Dez. 48. Schriften II, 228. 2) Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 3. Aufl., S. 108. 3) a. a. O. S. 229. 4) Munding: V. A. Hubers ausgewählte Schriften S. 629. 5) a. a. O. 752. 6) G. Schmoller, Zwanzig Jahre deutsche Politik, S. 32. 7) Stöcker, Christlich-sozial 162. 8) Briefe III, 2. 349. 9) Zwanzig Jahre deutscher Politik, S. 33. 10) Religion des deutschen Idealismus II, 32ff. III, 325ff. 11) a. a O. III, 385. 12) a. a. O. III, 385 u. 396. 13) Schriften 141. 14) a. a. O. 145. 15) Soziale Fragen, 3. Heft, Die Innere Mission, S. 118. 16) Rudolf Elvers, Victor Aimé Huber II, 404ff. 17) a. a. O. 111. 18) a. a. O. 51ff. 19) Schriften 684. 20) Schriften 758. 21) Elvers II, 361. 22) Die Arbeiter und ihre Ratgeber, Schriften 648ff., besonders 662. 23) Elvers II, 305. 24) Schriften 484. 25) Elvers II, 269. 26) Revolution und Ritterschaft 1852, Schriften 116. 27) Munding, S. LXXXIV, LXXXVIII. 28) Schriften 675. 29) Victor Aimé Huber, Die englischen Universitäten 2. Bd. 1839—40. 30) V. A. Hubers Zweifel und Bemerkungen gegen einige Ansichten über die deutschen Universitäten. 31) Über akademische Konvikte. Zur Inneren Mission auf den Universitäten, von V. A. Huber, Berlin 1852. 32) Soziale Fragen, 7. Heft: Die Arbeiterfrage in England, S. 55. 33) a. a. O. 98. 34) Elvers II, 247. 269. 35) Munding LVf. 36) Elvers II, 316. 37) Elvers II, 353—59. 38) Schriften 659. 668. 39) Elvers II, 239. 40) Schriften 751. 41) Schriften 820. 42) Elvers II, 194f. 43) Elvers III, 322. Über das Verhältnis Hubers zu Wichern vgl. Hübner,

Die sozialethischen Anschauungen Adolf Stöckers, S. 24—29. 44) Vorträge u. Abhandlungen I, 319. 45) Denkschrift 113. Vorträge 294ff. 46) Denkschrift 118. 47) Denkschrift 138—143. 48) Denkschrift 150. An dieser Stelle Auseinandersetzung mit Huber. 49) Denkschrift 129. 50) Gesammelte Schriften III, 253. 51) Liberalismus, Sozialismus und Christentum 1871, Schriften III, 242ff. 52) Die Arbeiterfrage. Schriften III, 144. 53) Liberalismus, Sozialismus u. Christentum 245. 54) a. a. O. 250 u. III, 144. 55) Die großen sozialen Fragen der Gegenwart I. Predigt, Schriften II, 210ff. 56) Arbeiterfrage und Christentum 1863, Schriften III, 62ff. 57) Schriften III, 70ff. 58) Schriften II, 224ff. 59) Schriften II, 245. 60) Schriften II, 259ff. 61) Schriften III, 143. 62) Arbeiterfrage und Christentum, Schriften III, 118. 63) So urteilt Wagener in seiner gründlichen Biographie Kettelers. 64) Die Verhandlungen der kirchlichen Oktoberversammlungen in Berlin vom 10.—12. Oktober 1871, Berlin 1872, a. a. O. 132. 65) a. a. O. 140. 66) a. a. O. 133ff. Über Radowitz Idealismus III, 410. 67) a. a. O. 157. 68) a. a. O. 147. 69) Treitschke, Briefe III, 405, 15. Sept. 74 an Overbeck. 70) Briefe III, 397 an Schmoller, 27. Juli 74. 71) Deutsche Kämpfe, 2. Aufl., 469. 72) Briefe III, 398, 7. Aug. 74 an Schmoller. 73) a. a. O. 462. 74) Deutsche Kämpfe 473. 75) a. a. O. 475. 76) a. a. O. 482. 77) a. a. O. 502. 78) a. a. O. 505. 79) a. a. O. 522. 80) a. a. O. 505 u. 528. 81) a. a. O. 513. 82) a. a. O. 514. 83) a. a. O. 520 u. 536. 84) a. a. O. 538. 85) Briefe III, 446, 16. Juni 77 an Brentano. 86) Briefe III, 452, 19. Nov. 77 an Freytag. 87) Die soziale Frage und die Innere Mission, Kuntze, 1873, S. 103. 88) Kuntze a. a. O. S. 25. 89) Literarisches Zentralblatt 1874, Spalte 1274f. Treitschke, Briefe III, 411. 90) Deutsche Kämpfe 461. 91) a. a. O. 547. 92) a. a. O. 472 u. 480. 93) Briefe III, 139. 94) a. a. O. 490. 95) a. a. O. 489. 96) S. 496. 97) Schmoller, Über einige Grundfragen der Sozialethik und der Volkswirtschaftslehre, 1875, zitiert nach d. 3. Aufl. 1898, S. 16 u. 31. 98) a. a. O. S. 31. 99) a. a. O. 133ff. 100) a. a. O. 142. 101) a. a. O. 145. 102) a. a. O. 143. 103) a. a. O. 94. 104) a. a. O. 150 u. 191. 105) a. a. O. 72. 106) a. a. O. 152. 107) a. a. O. 150 u. 151. 108) a. a. O. 156. 109) a. a. O. 38—67; ferner: Zwanzig Jahre deutscher Politik, S. 32. 110) a. a. O. 96 u. 120. 111) a. a. O. 72. 112) a. a. O. 93 u. 121. 113) a. a. O. 161. 114) Zwanzig Jahre deutscher Politik, S. 40, und Grundfragen 111. 115) Zwanzig Jahre S. 28. 39. 116) a. a. O. 157, Anm. 1. 117) S. 195. 118) a. a. O. 118. 119) a. a. O. 197. 120) Zwanzig Jahre S. 46 u. 28. 121) Lujo Brentano: Das Arbeitsverhältnis gemäß dem heutigen Recht, 1877. 122) a. a. O. 302. 123) 313. 124) a. a. O. 305ff. 125) a. a. O. 304. 126) a. a. O. S. 303—310. 127) Stöcker, Christlich-Sozial (im folgenden zitiert als Band I), S. 196, Stöcker: Wach auf, evangelisches Volk (im folgenden zitiert als Band II), S. 211ff. 128) II, 212. 129) I, 225. Die vortreffliche Greifswalder Dissertation von Gerhard Hübner, Die sozialethischen Anschauungen Adolf Stöckers, 1929, ist mir erst nach Abschluß des Manuskripts bekannt geworden. 130) Stöcker über Schäffle I 16, 198, Das Zitat, S. 221. 131) Schäffle, Die Quintessenz des Sozialismus, 1874, S. 69; derselbe: Trennung des Staates von der Volkswirtschaft in der Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1889, Heft 4. 132) I,

196. 133) I, 115. 134) I, 275. 135) I, 115. 136) I, 118. 137) I, 277. 138) I, 299. 139) I, 329. Hübner, 60ff. 140) I, 114. 141) I, 16 u. 304. 142) I, 180. Vgl. Frank. Stöcker und die christl. Staatsidee, S. 137. 158. Hübner 70f. Wichern und Huber vgl. Hübner 24. 143) I, 315. 144) I, 224. Stöcker, Huber vgl. Hübner 25ff. 46ff. 145) I, 36. 189. 200. 219. 146) I, 36. 117. 275. 147) I, 172. 180. 287. 148) Vgl. besonders den Vortrag: Die Bedeutung der neuen Sozialreform, 9. Juni 1882, I 274ff., bes. S. 276. Hübner 58f. 63. 79. 149) II, 11. Hübner 70f. 150) Die Kirche und das öffentliche Leben, 1887, II, 186ff., besonders S. 206ff. 151) Vgl. z. B. II, 230, Volksseele, Hübner 43ff. 152) II, 102. 153) II, 35. 154) II, 216. 155) Frank a. a. O. 359. Hübner 41f. 156) Todt, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft, 2. Aufl. 1878, Stöckers kritisches Urteil über Todt bei Hübner 36. 157) a. a. O. 449. 158) a. a. O. 460. 159) a. a. O. 397f. 160) a. a. O. 483. 161) a. a. O. 492f. 162) a. a. O. 514. 163) Das Arbeitsverhältnis nach dem heutigen Recht, S. 329. 164) Uhlhorn: Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 2. Aufl., 1887, S. 1—32. 165) a. a. O. 44. 166) a. a. O., S. 35. 167) a. a. O. 36. 168) a. a. O. 44. 169) a. a. O. 52. 170) a. a. O. 43. 171) a. a. O. S. 46. 172) Reichstagsrede vom 15. März 1884, Ausgabe von Böhm und Dove, Band 13, S. 171. 173) Reichstagsrede vom 2. April 1881, Band 11, S. 164. Karl Thieme, Bismarcks Sozialpolitik, Archive für Politik u. Geschichte, 5. Jahrg. 1927, Heft 11, S. 399. 174) a. a. O. 153. 175) 3. Mai 1884, Band 13, S. 240. 176) S. 149. 177) 9. Mai 1884, Band 13, S. 264. 178) 9. Januar 1882, Band 12, S. 199. 179) a. a. O. S. 200 u. 15. März 1884, Band 13, S. 184. 180) Bd. 13, S. 179. 181) Band 13, S. 184. 182) Thieme a. a. O., S. 388. 183) Oncken, Bennigsen II, 455. 184) Band 11, S. 164. 185) 9. Januar 1882, Band 12, S. 202ff. 186) Bd. 19, S. 216, 20./21. März 1884. 187) 9. Januar 1882, Band 12, S. 203. 188) Thieme a. a. O. 400. 189) 9. Jan. 1882, Band 12, S. 198. 190) 9. Mai 1885, Band 14, S. 437. 191) Stöcker, Christlich-Sozial 181. 192) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Hans Rothfels: Theodor Lohmann und die Kampfjahre der staatlichen Sozialpolitik. Forschungen und Darstellungen aus dem Reichsarchiv, Heft 6, Berlin 1927, S. 51, Anm. 4. 193) a. a. O. S. 65. 194) a. a. O. 94. 195) a. a. O. 95. 196) a. a. O. 75 u. 64. 197) a. a. O. 45. 198) a. a. O. 87. 199) a. a. O. 74. 200) a. a. O. 47. 201) a. a. O. 88. 202) a. a. O. 94. 203) a. a. O. 90. 204) a. a. O. 27. 205) a. a. O. 44. 206) a. a. O. 91. 207) a. a. O. 73. 208) a. a. O. S. 80ff. 209) a. a. O. 66 u. 72. 210) a. a. O. 67. 211) Über Stöcker und Huber in Bezug auf den Staatssozialismus Hübner 46. Doch kann man Hubers Standpunkt dem Staatssozialismus gegenüber nicht als einen solchen bezeichnen, der von Stöckers höherem Ideal des Staatssozialismus aus überwunden wäre, denn Huber lehnte den Staatssozialismus mit Bewußtsein als eine Gefahr ab.

Zweites Buch.

1. Kapitel.

Die Zurückdrängung der Antike in der höheren Bildung. S. 141—173.

1) Verhandlungsbericht der 11. Versammlung der deutschen Philologen, Schulmänner und Orientalisten. Berlin 1850. S. 23f. 2) a. a. O. S. 24. 3) a. a. O. S. 22. 4) Bei Nietzsche, Werke 2, 175. 5) Literarische Zeitung 1843, Nr. 38, S. 605. Paulsen, Gesch. d. gelehrt. Unterrichtes II, 462. 6) Landfermann, Erinnerungen 229. 7) Abgedruckt bei Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II, S. 463. 8) Literarische Zeitung 1843, Nr. 5, S. 71. 9) a. a. O. Nr. 38, S. 603—608. 10) a. a. O. Nr. 42, S. 670—688. 11) Opus. V 654, vgl. bei Paulsen a. a. O. II, 464. 12) Auswahl aus Lobecks akademischen Reden, S. 161ff. 13) Paulsen a. a. O. 494. 14) Thomasius in der Grabrede, vgl. bei Paulsen, a. a. O. 493. 15) Paulsen a. a. O. 491. 16) Ludwig Wiese, Lebenserinnerungen u. Amtserfahrungen I, 142. 17) Paulsen a. a. O. 491. 18) Erinnerungen 195 u. 108. 19) Erinnerungen 130. 20) Wiese I, 162. 21) In der Rede über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft, 1862, abgedruckt in Helmholtz, Natur und Naturwissenschaft, München, S. 130f. 22) Treitschke, Deutsche Kämpfe, Neue Folge, S. 223. 23) Paulsen a. a. O. II, 493. 24) Landfermann, Erinnerungen 233. 25) Jessen, Schleswig-Holsteinsche Schulgeschichte, 1860, am Schluß; abgedruckt bei Paulsen II, 494.. 26) Treitschke, Deutsche Kämpfe, Neue Folge, S. 235. 27) Treitschke a. a. O. S. 253. 28) a. a. O. S. 235. 29) a. a. O. S. 253. 30) a. a. O. S. 256. 31) a. a. O. S. 256—258. 263. 387. 32) a. a. O. S. 389. 33) a. a. O. S. 252 u. 389. 34) a. a. O. S. 396. 35) a. a. O. S. 397. 36) Worte von Wilhelm Weber in seiner Schrift über Theodor Mommsen, 1929, S. 25. 37) Wilamowitz, Der griechische Unterricht auf dem Gymnasium. Anlagen zu den Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts. Berlin, 6.—8. Juni 1900, erschienen in Halle 1901, S. 206. 38) a. a. O. S. 209. 39) Deutsche Schriften 159. 40) a. a. O. 239. 41) a. a. O. 162. 42) a. a. O. 127. Schemann, Paul de Lagarde, 284ff. 43) Lagarde, Deutsche Schriften 83. 44) a. a. O. 162. 45) Schemann 293. 46) Lagarde, Ausgewählte Schriften II, 97. 47) Wiese, Lebenserinnerungen, I, 115. 48) Nietzsche, Werke, Taschenausgabe I, 271. 276. 49) a. a. O. 2, 3. 50) Bernoulli, Oberbeck und Nietzsche I, 88. 51) a. a. O. 95. 52) a. a. O. 97. 53) 12. Dez. 1870, Briefe an die Mutter I, 196. 54) Schwind, 16. Jan. 71, Briefe 506. 55) Werke I, 344. 56) I, 298f. 352ff. 57) I, 344. 58) I, 343. 59) I, 347. 60) I, 277. 61) I, 392. 62) I, 390. 63) II, 213ff. 64) I, 301. 65) I, 302. 66) I, 321. 67) I, 395, 385. 68) Vgl. Band III dieses Werkes 357ff. 69) Werke II, 143, Nr. 5. 70) II, 162. 71) II, 164f. 72) II, 177. 73) II, 206. 74) II, 128, Nr. 2. 75) II, 130ff. 76) II, 142ff. 77) II, 205. 219. 238. 266. 78) II, 230ff. 79) Bernoulli, Overbeck und Nietzsche I, 47—57. 80) II, 141. 81) II, 355, Nr. 65. 82) II, 344, Nr. 141. 83) II, 385, Nr. 261. 84) II, 359, Nr. 178ff. 85) II, 383, Nr. 257. 86) II, 372, Nr. 222. 87) II, 384, Nr. 258. 88) II, 385, Nr. 259. 260. 262. 89) II, 390, Nr. 270. S. 325, Nr. 106. 90) II, 391. Nr. 271. 91) I, 299. 92) II, 191. 93) I, 333. 335. 94) II, 191. 95) Ber-

noulli a. a. O. I, 82ff. Treitschke, Briefe III, 376ff. 404ff. 96) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II, 648. 97) Eucken, Lebenserinnerungen, S. 40. 98) Briefwechsel mit Knebel I, 339, vgl. bei Paulsen a. a. O. 651. 99) Kleine Schriften I, 236; vgl. 650. 100) Lenz, Geschichte der Universität Berlin I, 268, 355. 101) Treitschke, Politik I, 105. 102) Paulsen, Ethik, 2. Aufl., 481. Vgl. über die Wirkungen dieser Streitigkeiten die sehr treffenden Bemerkungen von Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 616. Für das Folgende vgl. Ziegler-Rebe, Geschichte der Pädagogik, S. 389ff. 103) Bosse, Aus der Jugendzeit, S. 209. 104) Baumann, Zeitbilder aus meinem Leben, 1905, S. 73. 105) Vgl. z. B. Schlatter, Erlebtes; Deißmann, In Religionswissenschaft der Gegenwart, S. 5 u. oft. 106) Briefwechsel, York u. Dilthey, S. 99. 107) Deutsche Kämpfe I, 384. 108) Deutsche Kämpfe II, 396. 109) Römische Geschichte V, 336, W. Weber, Th. Mommsen 24. 110) Dove, Aufsätze und Briefe II, 151. 111) a. a. O. 153. 112) Griechische Kulturgeschichte ed. Marx I, S. 14. 113) Frau Jenny Treibel, S. 201. 114) Briefe II, 5, S. 129. 115) a. a. O. 260. 116) II, 4, S. 456. 117) II, 5, S. 348. 118) Briefe II, 4, S. 432. 119) Im Briefwechsel mit W. Dilthey, S. 1101. 120) Deutsche Kämpfe II, 243. 245. 121) Schlatter, Erlebtes, S. 86. 122) Schlatter, Ethik, 3. Aufl., S. 511ff. 123) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 287. 124) a. a. O. 190. Burckhardt, Kultur der Renaissance, 6. Aufl. I, 196. „Diejenige Bildung, welche Karl der Große vertrat, war wesentlich eine Renaissance gegenüber der Barbarei des 7. u. 8. Jahrhunderts und konnte nichts anderes sein." 125) Hauck a. a. O. 627. 126) Burckhardt a. a. O. 196: „Der schärfste Tadel, den man darüber aussprechen kann, ist der der Unvolkstümlichkeit, der erst jetzt notwendig eintretenden Scheidung von Gebildeten u. Ungebildeten in ganz Europa." 127) Ranke, Geschichte der Päpste I, 49: „In Italien studierte man die Werke der Alten, um die Wissenschaft aus ihnen zu erlernen; in Deutschland hielt man Schulen ... hier sind die besten Bücher der Unterweisung der Jugend gewidmet."

2. Kapitel.

Die Auseinandersetzung des Idealismus mit der Naturwissenschaft. S. 173—223.

1) Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, zitiert nach der 7. Auflage 1879, S. 33. 2) Lange, Geschichte des Materialismus II, 341. 3) Du Bois Reymond, Die sieben Welträtsel (zwei Vorträge) S. 70. 4) a. a. O. S. 70. 5) Geschichte des Materialismus II, 284. 6) Helmholtz, Erinnerungen, abgedruckt in Natur u. Naturwissenschaft, S. 20. 7) a. a. O. 113. 8) Grenzen d. Naturerkennens, S. 15. 9) Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft; abgedruckt in Natur u. Naturwissenschaft, S. 130. 10) Du Bois Reymond, Die sieben Welträtsel, S. 94. 11) Natürliche Schöpfungsgeschichte; Vorrede u. XXIf. 12) a. a. O. 587. 13) a. a. O. S. 680—682. 14) Vgl. Titius, Natur u. Gott, S. 276. 15) Lange II, 242. 16) Lange II, 311. 17) Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 19ff. 18) Haeckel, S. 65ff. u. Die Religion des Idealismus, Band I, S. 80ff. 19) Lange II,

331. 20) Dove, Über David Friedrich Strauß alten und neuen Glauben, Ausgewählte Schriftchen, S. 431. 21) Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 8. 22) Natürliche Schöpfungsgeschichte 9. 23) Lange II, 273. 24) Die sieben Welträtsel, S. 47. 77. 25) a. a. O. 110. 26) Natürliche Schöpfungsgeschichte. Vorrede XX. 27) Über die Grenzen des Naturerkennens, S. 16—20. 28) Helmholtz, Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft (abgedruckt in Natur und Naturwissenschaft, S. 204f.). 29) a. a. O. 213. 30) Helmholtz über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft, a. a. O. 129. 31) a. a. O. 200f. 32) Geschichte des Materialismus II, 372. 33) Kleine Schriften 439. 34) Lange II, 397ff. 35) Lange II, 402. 36) a. a. O. 406. 37) Die sieben Welträtsel 110. 38) Titius, Natur und Gott 276f. 39) bei Titius 277. 40) Natürliche Schöpfungsgeschichte 16. 41) Lange a. a. O. II, 246. 302. 42) Helmholtz, Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft (abgedruckt in Natur und Naturwissenschaft, 214). 43) Vgl. meine Schrift: Geschichtlicher Sinn u. Kirchlichkeit. BFCHTH III, 1899, Nr. 4, S. 86—97. Vgl. Lange II, 313. 44) Vgl. Die Vorrede zur 2. Aufl. der Prolegomena, die in den späteren Auflagen getilgt ist. 45) Über die Grenzen des Naturerkennens, 1872, S. 24—26. 46) a. a. O. 33 u. 41. 47) Geschichte des Materialismus II, 160. 48) a. a. O. II, 167. 49) a. a. O. II, 409. 50) Die Tatsachen in der Wahrnehmung, abgedruckt in Helmholtz, Schriften zur Erkenntnislehre, ed. P. Hertz u. M. Schlick, 1921. 51) a. a. O. 175, Anm. 85. 15f. Anm. 20. 156 Anm. 16. 52) 157. Anm. 23 u. B. Erdmann, Die philos. Grundlagen von H.s Wahrnehmungstheorie. 53) Die Tatsachen in der Wahrnehmung. A. a. O. 121. Über die Axiome der Geometrie a. a. O. 17. 36. Das Schlußurteil: Die Tatsachen in der Wahrnehmung, a. a. O. 152. 54) S. 116. Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome a. a. O. 1ff. Riemann, Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen, 2. Aufl.,. ed. Weyl, 1921. — Lotze, Metaphysik, 249ff., § 132ff. — Lange, Geschichte des Materialismus II, 430. 450, Anm. 65. 55) Die Thatsache in der Wahrnehmung, a. a. O. 112. 132. 56) a. a. O. 116. 132. 57) a. a. O. 131. Über diese Gleichsetzung der Herausgeber Schlick, S. 169, Anm. 55. 58) a. a. O. 134 und über das Verhältnis dieser Auffassung zu Kants Erkenntnistheorie, S. 170, Anm. 59, u. E. Zeller, vgl. in Helmholtz, Natur und Naturwissenschaft, die Bemerkungen des Herausgebers Joseph Bernhart, S. 228ff. 59) Die Tatsachen in der Wahrnehmung a. a. O. 129f. 60) Über die Wechselwirkung der Naturkräfte in Natur und Naturwissenschaft, S. 49. 61) Die Tatsachen in der Wahrnehmung, a. a. O. S. 132. 62) Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft; in Natur und Naturwissenschaft, S. 113. 63) a. a. O. 111. 64) Kuntze, Theodor Fechner, S. 39. G. Adolph, Die Weltanschauung Fechners, S. 9. 65) Fechner, Die drei Motive und Gründe des Glaubens, S. 102. 66) a. a. O. 87. 67) a. a. O. S. 85ff. 68) a. a. O. 120. 69) Adolph a. a. O. 11 u. 108. 70) Tagesansicht, S. 54. 71) Die drei Motive usw., S. 1—11. 72) a. a. O. 22. 73) a. a. O. 34—54. 74) a. a. O. 79. 75) a. a. O. 55—89. 76) Tagesansicht, S. 10. 77) Die drei Motive, S. 100; vgl. W. Wundt: G. Th. Fechner, Gedächtnisrede 1901, S. 71. 78) Wundt a. a. O., S. 66. 79) Tagesansicht, S. 3ff.

80) Tagesansicht, S. 21ff. 81) Tagesansicht, S. 5. 82) Wundt, S. 15. 83) Wundt a. a. O. S. 55. 84) Wundt a. a. O., S. 39. 85) Tagesansicht, S. 160ff. 86) Wundt, S.. 60ff. 87) Wundt, S. 58ff. 88) Wundt, S. 15. 89) Tagesansicht, S. 130ff. — 47ff. — Vgl. Wundt, S. 29. 90) Petersen, Die Philosophie Trendelenburgs, 1913, S. 185. 91) Dilthey, Gesammelte Schriften V, 7f. 92) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Vorwort zur II. Auflage, Band I, S. X. 93) Zitiert bei Eucken, Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburgs, Philosophische Monatshefte, 26. Band, 1884, S. 360. 94) Log. Unters., Band I, S. IX. 95) Am 26. Sept. 1854 im zweiten Vortrag über die Epochen der neueren Geschichte. 96) Petersen a. a. O. 191. 97) Eucken a. a. O. 347. 98) Petersen 192. 99) Dilthey, Schriften V, 195: „Das Verfahren ... könnte ganz derselben Kritik unterworfen werden, welche Trendelenburg so überzeugend an der Hegelschen Logik geübt hat" (Eucken 353). 100) Eucken 355, Petersen 185. 101) Log. Unters. II, 2. Aufl., 490. 102) Log. Unters. II, 2. Aufl., 472. 103) Vgl. über diese Kantkritik Trendelenburgs die gründliche und treffende Darstellung Vaihingers, Kommentar zu Kant II, 290—326 104) Eucken 355 und Petersen 9 und 152. 105) Petersen 190f. 106) Log. Unters. II, 461. 107) a. a. O. II, 458. 108) Eucken 345. 109) Log. Unters. II, 492. 110) Log. Unters. II, 2. Aufl., 488. 111) a. a. O. 496. 112) Petersen 149 u. 190. 113) Log. Unters. II, 493. 114) a. a. O. 469. 115) a. a. O. 430. 116) a. a. O. 463. 117) a. a. O. 494. 118) a. a. O. 433. 119) a. a. O. 466. 120) a. a. O. 467. 121) a. a. O. 457. 122) a. a. O. 456. 123) a. a. O. 456 u. 468. 124) a. a. O. 457. 125) a. a. O. 459. 126) Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften I, 9ff. 127) Schriften V, 49. 128) Schriften V, 4. 129) Schriften I, 130. 130) a. a. O. 132. 131) a. a. O. I, 133. 132) Schriften I, 407. 133) V, 148. 134) V, 150ff. 135) I, 5. 136) V, 54ff. 137) Ich habe Buckle, Geschichte der Zivilisation in England, kennengelernt in der Übersetzung von A. Ruge, zwei Bände, Leipzig 1860—1861. 138) a. a. O. Vorrede, vgl. die Zitate bei Droysen in der historischen Zeitschrift 1862, wieder abgedruckt als Beilage zu Droysens Grundlage der Historik ed. Rothacker Neudruck I. Band, Halle 1925. 139) Im Neudruck von Rothacker, S. 65. 140) a. a. O. 66. 141) a. a. O. 87ff. 142) Vgl. Rothacker a. a. O., S. IX. 143) Schriften I, 119. 144) Schriften I, 17. 145) Schriften V, 3. 146) vgl. dieses Werk, Band I, S. 153. 147) V, 47. 148) I, 103ff. Lotze, Mikrokosmus III, 20ff. 149) I, 90. 150) V, 6. Frischeisen-Köhler, Dilthey als Philosoph, Logos III, 1912, S. 37. 151) V, S. 90. 152) Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 2. Aufl., 471. Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus, die Abhandlung Kant als Idealist und Realist, 1. Aufl., S. 33. 153) vgl. Beilagen. 154) V, 5. 155) Vorrede aus dem Jahr 1911. Schriften V, 4. 156) V, 7. 157) V, 9. 158) Frischeisen, Köhler in Logos III, 37. 159) Vgl. Georg Misch im Vorbericht von Diltheys Schriften, Band V, S. LXXVII. 160) V, Vorbericht CXIV. 161) V, XLIX. 162) V, 67. 163) a. a. O., S. 70f. 164) a. a. O. 71—73. 165) Briefwechsel mit Graf York, S. 75ff. 166) V, S. LIV. 167) V, S. CXII. 168) Die Lebensanschauung der großen Denker, 2. Aufl., 1897. (Ich zitiere absichtlich eine der älteren Aufl. aus dem Ende des Jahrhunderts, weil ich die Darstellung auf diese Zeit beschränken

will) S. 483. 169) a. a. O. S. 485. 170) Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl. 1893, S. 315. 171) Ziegler, Die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 629 sagt: „Nur den Leuten der christlichen Welt empfiehlt er sich als Erneuerer des Idealismus durch seine religiösen Motive und durch eine Unklarheit, die mit Tiefe verwechselt offenbar vielen mächtig imponiert." 172) Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 32. 173) Grundbegriffe, S. 113ff. 174) Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 33ff. 175) Religion des deutschen Idealismus I, 109. 176) Troeltsch a. a. O. 33. 177) So Troeltsch, S. 34.

3. Kapitel.

1. Der Pessimismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. S. 224—255.

1) Treitschke, Briefe III, 293, an Overbeck, 24. Nov. 70. 2) Gerok, Ein Lebensbild, S. 531, 30. Nov. 70. an A. W. Grube. 3) Treitschke, Briefe III, 342. 4) Treitschke, Deutsche Kämpfe I, 2. Aufl., 544. 5) Treitschke, Briefe III, 358. 6) Bei Treitschke a. a. O. 520 u. Mommsen, Reden und Aufsätze, S. 91. Die Worte von Helmholtz aus den Schriften zur Erkenntnistheorie 1921, S. 109. 7) Lagarde, Deutsche Schriften 83. 8) a. a. O. 138. 9) a. a. O. 131. 10) a. a. O. 84. Das folgende Zitat: Fontane, Briefe 2, 4, 347. 11) Vischer, Auch Einer, Ausgewählte Werke II, 63. 12) Treitschke, Briefe III, 406. 13) a. a. O. 405. 14) a. a. O. 378. 15) a. a. O. 364. 16) Burckhardt, Briefe an Preen, S. 20. 17) a. a. O. 29. 18) Briefe III, 431. 19) Deutsche Kämpfe I, 2. Aufl., 516. 20) Stöcker, Wach auf, evangelisches Volk, S. 101. 21) Vgl. z. B. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des Jahrhunderts, S. 342ff. 22) Briefe an Preen, S. 84. 23) a. a. O. 17 u. 24. 24) a. a. O. 27. 25) Deutsche Kämpfe I, 385. 26) Briefe II 4, 433. 27) Briefe II, 5, 197. 28) Philosophie d. Unbewußten, 2. Teil, Metaphysik d. Unbewußten, Kap. 13, 2. Stadium der Illusion. 29) in d. Kapitel über das 3. Stadium der Illusion. 30) Briefe an Preen, S. 59. 31) Vgl. das Kapitel: Das Unbewußte und der Gott des Theismus. 32) Am Schluß des Kapitels über: das Unbewußte und der Gott des Theismus. 33) In dem Vorwort zur 11. Aufl. 1904. 34) Vgl. dieses Werkes 3. Band, S. 264. 35) Lange, Geschichte d. Materialismus, S. 284 u. 309. 36) Tiedemann, Aus 7 Jahrzehnten II, 14. 37) Spiro, Raabe, S. 158. 38) a. a. O. 152. 39) Abu Telfan im 18. Kapitel. 40) a. a. O. 32. Kapitel. 41) a. a. O. 26. Kapitel. 42) a. a. O. 31. Kapitel. 43) a. a. O. 25. Kapitel. 44) Vgl. darüber dieses Werkes Band III, 239. 45) Vgl. Band III, 249. 46) Gustav Roethe, Zum Gedächtnis Th. Fontanes, Deutsche Reden 433. 47) Corinna in Frau Jenny Treibel. 48) Brief II, 5, 158. 49) Werke, 4. Band, 447ff. 50) Briefe II, 5, 183. 51) Briefe II, 5, 346. 52) Briefe II, 5, 98. 53) a. a. O. 192. 54) a. a. O. 349. 55) a. a. O. 250. 56) a. a. O. 436. 57) Dühring, Der Wert des Lebens. Ich zitiere nach der 4. Aufl. von 1891, die gegen die erste von 1865 im einzelnen, aber nicht grundsätzlich verändert ist. Ich habe daneben die letzte 7. Auflage von 1916 eingesehen, in deren Vorwort der Verfasser selbst bemerkt: „Bei alle dem habe ich aber, in den zu dem Grundstoff gehörigen Hauptsachen, doch niemals zu ändern gehabt" (IV). Ich habe es für

richtig gehalten, in einer Darstellung, die den Pessimismus im letzten Drittel des IX. Jahrhunderts schildert, eine Auflage aus der Mitte dieser Zeit in den Zitaten zu Grunde zu legen. 58) a. a. O. 37. 59) S. 19. 60) S. 32. 61) S. 37. 62) 38. 63) 19. 36. 64) 123. 161. 297. 65) 227. 66) a. a. O. 46ff. 67) S. 58. 68) a. a. O. 25. 69) a. a. O. S. 46. 70) a. a. O. S. 29. 71) S. 129. 72) S. 280. 73) S. 56. 74) vgl. Friedr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 7. Aufl. 1910, S. 340ff. 75) Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung, 6. Aufl. 1908, S. 336. 76) Vischer, Ausgewählte Werke II, 350ff. 425f. 77) a. a. O. 364. 78) a. a. O. 522. 79) a. a. O. 426. 80) a. a. O. 474. 81) a. a. O. 517f. 82) z. B. 475. 525 u. a. 83) Oncken, Bennigsen 640. 84) An Yorck 31. Dez. 91, S. 132. 85) Elisabeth von Heyking, Tagebücher, 368. 383. Die Briefe erschienen seit 1903 in der Täglichen Rundschau, dann in Buchform. 86) a. a. O. 390ff. 87) A. Dove, Briefe II, 290.

2. Der internationale europäische Pessimismus. S. 255—298.

1) Tagebuchblatt vom 24. Dez. 77. Abdruck in der 2. Abteilung, 12. Band, von Dostojewskijs sämtlichen Werken. Verlag Piper, als Faksimile. Vgl. über den Candide auch die Dämonen II, 159. 2) Ideen und Skizzen, zitiert nach der Übersetzung von Mischke. Halle. Hendel. S. 76. 3) a. a. O. S. 79. 4) Agnostizismus a. a. O. 77. 79. 85. 95. 99. 43. 45—47. Unsterblichkeit 79. 85. 89. 101. Fatalismus 104. 107. 109ff. Gegen den Vorsehungsglauben 145ff. 5) Fragments d'un journal intime. (Die deutschen Zitate nach der Übersetzung von Schapire, Die Fruchtschale, 4. Band. Die Charakteristik Amiels in dem stoffreichen Buch von Benrubi, Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich, Leipzig 1928, S. 326ff., kann ich freilich nicht als ganz treffend anerkennen. Die pessimistische Grundstimmung tritt hier zu sehr zurück. 6) 16. Aug. 1869, S. 209. 7) 31. Aug. 1869 a. a. O. 213. 8) 2. April 1864, S. 130. 9) 12. Sept. 1870, S. 230. 10) 11. Jan. 1867, S. 164. 11) 25. Januar 1868, S. 171. 12) Vgl. Fontane, Werke, II. Reihe, 4. Band, Briefe 447. 13) Tolstoi nach seinen Tagebüchern, Gesammelte Aufsätze II, 434. 424. 14) a. a. O. 435. 15) Tagebücher II, 167. Werke X, 57. 16) Tgb. II, 115. 17) Tgb. II, 105. I, 180. Werke X, 57ff. u. a. Tgb. II, 58. 18) Werke VII, 269. 19) Karl Holl, Tolstoi nach seinen Tagebüchern, ges. Aufsätze II, 433ff. 20) Briefwechsel mit Dilthey, S. 95. 21) Holl a. a. O. 441. 22) In Gabriel Brockmann, Ibsens Werke, Band 9, S. 157. 23) Brandes, Moderne Geister. Henrik Ibsen, S. 475ff. gehört zum Besten, was wir über Ibsen besitzen. 24) Baumeister Solneß, 1. Aufzug, 2. Auftritt. 25) a. a. O., 2. Aufzug, 6. Auftritt. 26) Frau v. Meer, 4. Aufzug, 7. Auftritt. 27) 4. Aufzug, 5. Auftritt. 28) Brandes, Moderne Geister, in dem Aufsatz über Turgenjew, S. 218ff. 29) Paul Schlenther, in der Einleitung zum 9. Band von Ibsens sämtlichen Werken, S. XXXV. 30) Brandes, Moderne Geister, in dem Aufsatz über Ibsen. 31) Vgl. Monrad: Kierkegaard, S. 55. Schrempf: Nachwort zu Entweder-Oder. Kierkegaard, Werke, II. Band, S. 328ff. 32) vgl. Band II dieses Werkes, S. 311. 33) Holl a. a. O., S. 436. 34) Angriff auf d. Christenheit, S. 322. 35) Tagebücher, 17. März 68; 26. Aug. 68; 13. Mai 69;

1. April 70. Übersetzung von Schapire, S. 179. 192. 203. 221. 36) Sartor Resartus nach der Übersetzung von Fischer, S. 143. 37) a. a. O. S. 146. 38) a. a. O. S. 163. 39) a. a. O. 166. 40) Past and Present, Übersetzung von Hensel, S. 185. 41) a. a. O., S. 13. 42) vgl. meine Abhandlung: Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit, Nr. 4, Carlyles Einfluß auf die Geschichtsanschauung, S. 101, Beiträge, 3. Jahrg., 4. Heft. Vergangenheit und Gegenwart, S. 32—40. 43) Holl a. a. O., S. 439. 444. 448. 44) Sartor Resartus, S. 166. 45) Emerson, Repräsentanten der Menschheit und the Over-Soul, überhaupt die Essays, zitiert in der Übersetzung v. Federn. 46) Wie ich selbst auf einer Reise in England 1908 in London und Edinburg festgestellt habe; das gilt in noch höherem Maße von Kingsley und Dickens. 47) Vgl. Prosaschriften, übersetzt von Lessing in der Fruchtschale, 7. Band, S. 119ff. 48) Vgl. hierüber Münsterberg, Die Amerikaner. 49) Anselm Feuerbach, Ein Vermächtnis, S. 1. 50) Tagebücher I, S. 216. 218 (Philine in Wilhelm Meister) u. II, S. 145. 51) Tagebücher, 29. Juli 71, S. 242. 52) Holl a. a. O., S. 439. 53) Von Brandes mitgeteilt in dem Essay über Ibsen in der Aufsatzsammlung „Moderne Geister". 54) Vergangenheit und Gegenwart, S. 82. 55) Vergangenheit und Gegenwart, S. 40. 56) a. a. O., S. 167. 57) Die französische Revolution, II. Buch, 3. Kapitel, zitiert nach der Übersetzung von Fedderseu, S. 38. 58) Brief an Preen, S. 29. 36. 42. 59. 84. 59) Vgl. die aus Burckhardts Nachlaß herausgegebenen weltgeschichtlichen Betrachtungen, bes. die beiden letzten Abhandlungen: das Individuum und das Allgemeine (Die historische Größe), a. a. O. 210ff., und die Schlußabhandlung über Glück und Unglück in der Weltgeschichte, S. 253ff., aus welcher die folgenden Zitate entnommen sind. Rudolf Marx im Neudruck der weltgeschichtlichen Betrachtungen, S. 286f. 60) a. a. O. 271 und dazu Das Gespräch Jakob Burckhardts mit Samuel Jaeger von mir mitgeteilt im Nachruf für Samuel Jaeger in dem Monatsblatt Bethel 1927, S. 173. 61) a. a. O., S. 273f 62) Droysen an Treitschke, 27. 11. 73 in den von Hübner herausgegebenen Briefen. 63) Treitschke, Politik I, 65. 64) Rudolf Marx im Neudruck der weltgeschichtlichen Betrachtungen, S. 277ff. 65) Tgbch. II, 385. 66) Bohlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung, S. 517. 67) Werke VI, S. 69 u. 141. 68) Holl a. a. O. 448. 69) Werke Band X: ein persönliches Gespräch mit Geismar, dem besten Kenner Kierkegaards, hat mich von der Unrichtigkeit meines Urteils nicht überzeugt. 70) Tagebücher II, 31. 153. 176. 179. 336. 343. 353. 404. 71) Tagebücher II, 287ff. 72) Angriff 185. 270. 73) Werke X, 168. Angriff auf die Christenheit 146 u. 184. Das Ideal sehr oft in den Tagebüchern II, 219. 297, und im Angriff 357f. 202. 222. 229. 286 u. a. 74) Angriff auf d. Christenh., S. 147. 75) Vorwort zur Einübung im Christentum 1850. 76) Tagebücher II, 338. 340. 353. 362. 388. 392. 398. 242. 77) Die Urteile über Luther Tgbch. I, 229; II, 118. 153. 176. 404. Über den Protestantismus II, 354. 388. 398. Der Vortrag von Geismar, Luther und Kierkegaard, erschien erst nach dem Abschlusse des Druckes meines Textes. Monatsschrift für Pastoraltheologie, Jahrg. 25, S. 227ff. Tagebücher II, 171—179. 78) Tagebücher, 9. Sept. 1879, a. a. O. 327. 79) 1. März 1869, a. a. O. 194. 80) Vgl. d. Essay von Stephan Zweig über ihn und die Biographie von seiner Tochter. 81) Poli-

tische Schriften, sämtliche Werke bei Piper, Band XIII, S. 65ff.; ferner Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, Band I, S. 226 u. 278. 82) Vgl. Paul Schlenther, Ibsens sämtliche Werke, Band IX, Einleitung S. XXXIV. 83) Der grüne Heinrich, I. Teil, 3. Kapitel Schluß. 84) Brief II, 5. Teil, S. 183. 85) a. a. O. 346. 86) Ideen und Skizzen, S. 141. 87) Holl a. a. O. 438. 88) Angriff auf die Christenheit, S. 270. 89) Vgl. meine Schrift, Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus, S. 71. 90) Die Dämonen II, 398ff. 412ff. 91) a. a. O. I, 371. 92) a. a. O. 220—230. 93) I, 161. 94) a. a. O. I, 159—163.

Drittes Buch.

1. Kapitel. Die Auflösung der idealistischen Ethik.

1. Darwinismus und Sozialismus. S. 299—311.

1) Band 3 dieses Werkes, S. 429. 2) Vgl. Plenge, Marx und Hegel 127. 3) Jodl, Geschichte der Ethik II, 483. 4) Vgl. dieses Werkes Band III, 429. 5) Ludwig Woltmann, Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, S. 120. 6) Woltmann, S. 34. 7) In dem Buch: Die Frau und der Sozialismus, das Zitat bei Woltmann, S. 44. 8) a. a. O., S. 35. 9) a. a. O. 83. 10) Freie Wissenschaft und freie Lehre, 1878, 6. Abschnitt, Deszendenztheorie und Sozialdemokratie, S. 70—77. 11) Alexander Tille, Von Darwin bis Nietzsche, 1895, S. 163f. 12) Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion, S. 109; vgl. bei Becher, Der Darwinismus und die soziale Ethik, S. 18. 13) Woltmann, S. 13. Tille, S. 33. 14) Woltmann 13—18. 15) In der „Neuen Zeit", 13. Jahrg., zitiert bei Woltmann 57. 16) Woltmann, S. 85. 17) a. a. O., S. 38. 18) Kautsky a. a. O., S. 57. 19) a. a. O. 58. 20) in der „Neuen Zeit", 1893—94, abgedruckt bei Woltmann 67. 21) Sozialismus und moderne Wissenschaft, zitiert bei Woltmann, S. 70. 22) a. a. O. 72. 23) in der „Neuen Zeit", 93. 94, abgedruckt bei Woltmann 67. 24) bei Woltmann 117. 25) a. a. O., S. 74. 26) a. a. O. 88. 27) vgl. Tille, Von Darwin zu Nietzsche, S. 67. Jodl, Geschichte der Ethik II, 527ff. Wundt, Ethik, 2. Auflage, 403. 28) Ethik, 2. Aufl., 406. 29) Ethik, S. 399ff. 30) vgl. dieses Werkes Band III, 273. 31) Tille a. a. O. 63. Tille hat nicht bemerkt, daß sich die Worte von Wundt auf Strauß beziehen, sonst hätte er sich wohl nicht so ahnungslos zu diesem Gegner Nietzsches bekannt. 32) E. Becher, Der Darwinismus und die soziale Ethik, 1909, S. 66. 33) a. a. O. 17f. 23. 28ff. 34. 34) Wundt, Ethik, S. 401. 35) Woltmann, S. 108. 36) Tille, S. 100. 37) Woltmann, S. 110. 38) Tille 88; Wundt, Ethik 401ff. 39) Tille 150. 40) Tille 67f. 41) Tille 19f. 42) Tille 154. 43) Tille S. 20. 44) Tille, S. 210.

2. Nietzsche. S. 312—347.

1) Schlatter, B. F. Chr. Th. XXV, 1, S. 38. 2) Treitschke, Briefe III, 376ff. 404f. 535. 3) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Gr. Ausgabe, S. 100. 4) Werke 1, 5. 5) Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, Ausgabe von Marx, Band II, 1—80. 6) An Gersdorf, 6. April 67. 7) z. B. an Gersdorf, 6. April

67. 8) Vgl. oben S. 150. 9) VII. 400. 10) VII. 323. 11) An Freiherrn von Seydlitz, 26. Okt. 1886. 12) An Gersdorf, 21. Juni 71. 13) Jenseits von Gut und Böse, Gr. Ausg., S. 80. 212. 14) An Heinrich von Stein, Dez. 82. 15) Diese Vorliebe für den Islam, Antichrist, Gr. Ausg., 309. 16) An Deussen, Sept. 86. 17) An die Schwester, 20. Mai 85. 18) An Rohde, 15. Juli 82. 19) 3, 51. 20) 5, 4. 21) 5, 8. 22) 5, 7. 23) Vgl. Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus, 2. Aufl., S. 40 u. 43. 24) 4, 4. 25) 4, 9. 26) 5, 8. 27) 4, 10. 28) 3,64. 29) 3, 101. 30) 3, 139. 31) 5, 80, Nr. 83, 89, 90. 32) Vgl. Band 1 dieses Werkes 144. 33) An Goethe in der Briefsammlung von Döring, 1834, S. 310. 332; vgl. darüber Tholuck, Gespräche über Glaubensfragen, S. 215. 34) 5, 44, Nr. 39. 35) 5, 38, Nr. 31. 36) 5, 34. 278, Nr. 387. 37) 3, 148. 38) 3, 118. 39) 3, 129. 40) 3, 139, Nr. 134. 41) 3, 120ff. 42) vgl. z. B. 5, 89, Nr. 90. 43) 5, 179, Nr. 190. 44) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Gr. Ausg., S. 94. 45) a. a. O., S. 91. 46) Griechische Kulturgeschichte, Ausgabe von Oeri 4, 32. 47) Dostojewskijs Raskolnikoff erschien 1866. 48) Werke, Gr. Ausg., VIII, 157. 49) 9, 179. 50) Gr. Ausg. V, 385ff. 51) Vgl. 3, 325—60. 52) 3, 351. 5, 173, Nr. 179. 53) So Tille in der oben zitierten Schrift von Darwin zu Nietzsche. 54) a. a. O. 334, Nr. 451. 55) 3, 351. 56) a. a. O. 342, Nr. 465. 57) a. a. O. 359. 58) a. a. O. 344ff., Nr. 472. 59) Gr. Ausg. XV, 1—36. 60) Vgl. dieses Werkes Band II, S. 26. 61) Vgl. Nietzsche a. a. O. 24 u. 35, und Engels, Feuerbach 61 u. 64 und dieses Werkes Bd. III, 430. 62) Ecce homo, Originalausgabe 453. 63) Der Antichrist, große Ausgabe, 201. 64) Ecce homo 8. 65) Ecce homo 153. 66) Vgl. Band 3 dieses Werkes, S. 222. 67) Gr. Ausg., Band VII, Nr. 53. 68) Ecce homo 470—82. 69) Gr. Ausg. VII. 418. 70) Zarathustra, Sprüche, Nr. 73. 71) z. B. bei Bernoulli, Overbeck und Nietzsche II, 183. 72) Antichrist, gr. Ausg. 246, Nr. 26, Die Wellhausensche Geschichtskonstruktion ohne Namennennung, 232 u. 234; Die moderne Auffassung über die Entstehung des israelitischen Gottesbegriffs: Gott ist die Bedingung, durch die ein Volk obenauf ist, und erst später: Gott ist der Helfer. Das ist nicht mehr nur Feuerbach. 73) Wille zur Macht, gr. Ausgabe, 111. 74) Antichrist 200. 75) z. B. VII 403. 76) Wille zur Macht, gr. Ausgabe, 76. 77) VII, 412. 78) z. B. Wille zur Macht, S. 191ff. 79) Kaftan, Aus der Werkstatt des Übermenschen, 1906, in der „Christlichen Welt". Diese Kritik ist besonders berechtigt gegenüber der Schrift von Tille, Von Darwin zu Nietzsche, in der die mit viel Kritik vorbereitete neue Moral tatsächlich auf nichts anderes hinausläuft, als auf Zuchtwahl in der menschlichen Gesellschaft. 80) Wille zur Macht 114. 81) Ziegler in Bielschowskys Goethe-Biographie 2, 676. 82) Ich lasse hier wörtlich nach meinem Kollegheft abdrucken, was ich in einer öffentlichen Vorlesung über religiöse Bewegungen der Gegenwart im Winter 1908/9 vorgetragen habe. Erst durch Holl habe ich erfahren, daß Hirsch später auf diesen Zusammenhang ebenfalls aufmerksam gemacht hat.

3. Die Literaturrevolution. S. 347—364.

1) Literarische Erinnerungen, Werke III, 27. 2) a. a. O. 61. 3) Bleibtreu, Die Revolution der Literatur, 1886, S. 83. 4) a. a. O. 78. 5) a. a. O. 79. 6) Hein-

rich Hart, Bismarck in seinem Verhältnis zur Literatur, Werke III, 257ff. 7) a. a. O. 261ff. 8) Heinrich Hart, Literarische Erinnerungen, Werke III, 42f. 9) Arno Holz, Die Kunst, ihr Wesen und ihre Gesetze, 1891, S. 118. 10) Arno Holz, Die Kunst, ihr Wesen und ihre Gesetze, Neue Folge, S. 90. 76. 89. 11) Heinrich Hart, Liter. Erinnerungen, S. 62. 12) a. a. O. 76. 13) Holz, Die Kunst, ihr Wesen und ihre Gesetze I, S. 85. 14) Holz a. a. O. 87. 15) a. a. O. 83. 16) a. a. O. S. 90. 17) H. Hart, Literarische Erinnerungen, S. 31. 18) a. a. O. 46. 19) Heinrich Hart, Im Ausgang des 19. Jahrhunderts, 1890, Werke III, 162. 20) Michael Georg Konrad, Von Emil Zola bis Gerhart Hauptmann, 1902, S. 7. 21) a. a. O. 33. 22) Bleibtreu, Die Revolution der Literatur, 1886, S. 5. 23) Das Zitat bei Adolf Stern, Drei Revolutionen in der deutschen Literatur, abgedruckt in den Studien zur Literatur der Gegenwart, Neue Folge, S. 20. 24) Bleibtreu a. a. O. 25. 25) M. G. Konrad a. a. O. 70. 26) a. a. O. 9. 27) Bez. sich auf seine Straßburger Zeit 28) Bleibtreu a. a. O., S. 17f. 29) Arno Holz, Revolution der Lyrik, S. 22. 30) Holz, Die Kunst, S. 117. 31) Bleibtreu, Die Revolution der Literatur, 66 u. 72. 32) Heinrich Hart, Im Ausgang des 19. Jahrhunderts III, 174ff. 33) Konrad, Von Emil Zola bis Gerhart Hauptmann, 244. 34) Bleibtreu, Die Revolution der Literatur, S. 83. 86. 88. 35) Holz, Die Kunst, S. 68ff. 36) Bleibtreu a. a. O. 13 u. 34. 37) a. a. O. 70. 38) Literarische Erinnerungen 58. 39) Conrad a. a. O. 52. 40) a. a. O. 83f. 41) Hart a. a. O. 86. 42) a. a. O. 36f. 43) Holz, Die Kunst, S. 83. 44) Heinrich Hart a. a. O. 58. 45) Bleibtreu 66. 46) Bleibtreu, Die Revolution der Literatur, S. 12f. 47) a. a. O. 61. 48) Heinrich Hart, Literarische Erinnerungen 77ff. 49) a. a. O. 81ff. 50) a. a. O. 35. 51) Arno Holz, Aus dem Buch der Zeit Großstadtmorgen. 52) Aus den Liedern eines Sünders. 53) H. Hart a. a. O. 14—17. 54) a. a. O. 21. 55) a. a. O. 46. 56) Conrad, Von Emil Zola bis Gerhart Hauptmann, 1902, S. 142ff. 57) a. a. O. 25. 58) Karl Neumann, Rembrandt und wir, 1906, S. 32f. 59) Aus dem Vorwort zum „Jugendleben", geschrieben schon im Jahr 1865. 60) In der Vossischen Zeitung, 7. April 1890; vgl. Holz, Die Kunst I, 152. 61) Fontane, Briefe II, 5, 252. 62) a. a. O., S. 266. 63) a. a. O., S. 155. 64) a. a. O. 44. 48. 49. 65) a. a. O. 267. 66) Bleibtreu, Die Revolution der Literatur, S. 60f. 67) Fontane, Briefe II, 5, 136. 68) Heinrich Hart, Bismarck und sein Verhältnis zur deutschen Literatur, Werke III, 257f. 69) Hart, Im Ausgang des 19. Jahrhunderts, Werke III, 171. 70) Das Wesen des Christentums, S. 51. 71) Historische und politische Aufsätze I, 459. 72) Weltgeschichte in Umrissen, 498 u. 492. 73) Fontane, Briefe II, 5, 239.

2. Kapitel.

Die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Theologie. S. 365—407.

1) Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 2. Aufl., 1903, S. 80f. 2) Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 6. Aufl., S. VIII. 3) Overbeck a. a. O. 73. 4) Pfleiderer a. a. O. XIV. 5) Harnack, Die gegenwärtige Lage des Protestantismus, 1896, S. 24. 6) Overbeck a. a. O., S. 81

bis 93. 7) Overbeck a. a. O., S. 98—102. 8) Overbeck a. a. O., S. 147. 9) Harnack a. a. O., S. 9f. 10) Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, Deutsche Schriften, S. 37ff, Über die gegenwärtige Lage des Deutschen Reiches a. a. O. 98ff. 11) Dühring, Der Wert des Lebens, 3. Auflage, 1891, S. 45. 12) An Overbeck, 17. März 79, Briefe 3, 469. 13) Sprüche in Prosa, aus dem Nachlaß über Literatur und Leben, in der Ausgabe des Inselverlages, S. 108, Nr. 5. 14) Religion des Idealismus I, 160. 15) Deutsche Schriften, S. 56. 16) Deutsche Schriften 234. 17) Israelitische und jüdische Geschichte, S. 35. 18) a. a. O. 351. 19) Dem Urteil von Wilamowitz, Erinnerungen, S. 189, kann ich deswegen nicht zustimmen. 20) Den Einfluß des darwinistischen Entwicklungsgedankens hat Wellhausen in der später nicht wiederholten Vorrede zur zweiten Auflage der Prolegomena bestritten, aber der Einfluß des von den Modernen übernommenen idealistischen Entwicklungsgedankens ist nicht zu verkennen. 21) Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 1. 22) Weizsäcker, Das Apost. Zeitalter, 2. Aufl., 517. 23) Religion des Idealismus III, 111. 24) Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. Aufl. 1896. 25) Lagarde, Deutsche Schriften. 26) Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., 218. 27) Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, S. 130f. 28) a. a. O. 126f. 29) Religion des Idealismus III, 126. 30) So stellt z. B. Troeltsch das Verhältnis der beiden theologischen Richtungen dar, weil er ihre gemeinsame Wurzel nicht erkennt. 31) Religion des Idealismus I, 153—182; II, 10 u. 135; III, 176. 32) Religion des Idealismus, Band I, S. 17. 33) Religion des Idealismus I, 25f. 34) Vgl. meine Dissertation, Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluß Schleiermachers, 1892, S. 43. 35) Vgl. hierüber meine oben zitierte Dissertation, Die Methode des dogmatischen Beweises. 36) Geschichte des Idealismus, Band III, S. 119ff. 37) Vgl. meine Schrift: Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. B. F. chr. Th. XII, 3, 1908. 38) Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 218. 39) Vgl. meine Rede zum Reformationsjubiläum, Die deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart, wieder abgedruckt in der Vortragssammlung Reich Gottes und Weltgeschichte, S. 212. 40) Vgl. Deißmann, Paulus, 2. Aufl., S. 64f. 111ff. 41) Vgl. Theodosius Harnack, Luthers Theologie, II. Band. 42) Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 218. 43) Troeltsch a. a. O. 219f. 44) Troeltsch a. a. O. 205. 45) a. a. O. 214. 46) a. a. O. 222ff. 47) Harnack, Die gegenwärtige Lage des Protestantismus, 1896, S. 22. 48) Religion des Idealismus I, 21. 49) So urteilte Ritschl nach der Mitteilung in seiner Biographie über Rothers Auseinandersetzung mit Trendelenburg. 50) Briefe an Mutter und Schwester Nr. 278, S. 426. 51) Troeltsch II, 220. 52) Dilthey u. Yorck v. Wartenburg, Briefwechsel 213. 53) a. a. O. 157. 54) a. a. O. 138. 55) Yorck S. 211. 56) Dilthey 228. 57) Yorck 244. 58) Troeltsch II, 221. 59) Overbeck 135. 60) Vgl. Theologe und Christ, Erinnerungen und Bekenntnisse von Martin Kähler, 1926. — W. Lütgert, Martin Kähler, Gedächtnisrede, B. F. Chr. Th. XVII, 1, 1913. — Otto Zänker, Grundlinien der Theologie Martin Kählers, B. F. Chr. Th. XVIII, 5, 1914. 61) Vgl. Erich Seebergs Gedächtnisrede an A. von Harnack, 1930. 62) Vgl. in der Charak-

teristik Augustins im 3. Bande. 63) Schlatter, Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, B. F. Chr. Th. I, 1, 1897. 64) Schlatter, Die philos. Arbeit seit Cartesius, 2. Aufl. 1910. 65) Schlatter, Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christl. Theologie, XXV. Band, 1. Heft, 1920.

3. Kapitel.

Die Kirche, die Gebildeten und das Volk. S. 407—443.

1) Rudolf Haym, Ausgewählter Briefwechsel, 279. 2) 24. Nov. 70, Briefe III, 293f. 3) Christlich-Sozial 152. 4) Stöcker P. R. E., 3. Aufl., 24, 532, 1ff. 5) Christlich-Sozial 136. 6) Die Verhandlungen der kirchlichen Oktoberverhandlungen in Berlin, S. 26. 7) In der Biographie von seinem Sohne, S. 134. 8) Busch, Graf Bismarck und seine Leute. 9) Stöcker a. a. O. 142—147; Frommel a. a. O., S. 26; Bodelschwingh 134. 10) Oktoberversammlung S. 27. 11) Christlich-Sozial 153. 12) a. a. O. 154. 13) An seine Frau. 14) a. a. O. 149. 15) Briefe an seine Mutter, Nr. 91, S. 196. 16) Briefe an Preen, S. 26f. 17) a. a. O. 154. 18) Lahusen, Aus dem Kaufmannshaus auf die Kanzel, Neue Christoterpe 1926, S. 95f. 19) Stöcker a. a. O. 135. 20) Protokoll der Oktoberversammlung, S. 11. 21) Beyschlag, Aus meinem Leben, Band II, S. 421. 22) Protokoll der Oktoberversammlung 30. 23) Christlich-sozial 156. 24) So sagte Ahlfeld, Protokoll, S. 8. 25) 14. Okt. 71, Briefe III, 340. 26) Christlich-sozial 137. 27) E. Rößler, Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage, 1876, S. 17. 28) a. a. O. 48. 29) Christlichkeit der Theologie, 2. Aufl., 97. 30) Dühring, Der Wert des Lebens, 3. Aufl., S. 36. 31) Die Religion der Zukunft, Deutsche Schriften 217. 32) Deutsche Schriften, S. 76. 33) Rößler, Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage, 1876, S. 118 u. 121. 34) Werke, Taschenausgabe 5, 88. 35) Große Ausgabe VII, 316. 36) Wir Philologen 262. 37) In der großen Ausgabe. Jenseits von Gut und Böse, 82f. 38) Tagesansicht, S. 57. 39) Briefwechsel 128. 40) a. a. O. 140. 41) S. 155. 42) S. 125. 43) a. a. O. 39. 44) a. a. O. 156. 45) a. a. O. 157. 46) a. a. O. 228. 47) Ausgewählte Schriften II, S. 24. 48) Deutsche Schriften 152. 49) Briefe, II, 96. 50) Briefwechsel 287. 51) Aufsätze und Briefe II, 3. 52) Schlatter, Das christliche Dogma, 2. Aufl., 428. 53) York an Dilthey, S. 42. 54) Deutsche Kämpfe 779. 55) Das war nicht nur das Urteil von Kähler und Haering, sondern auch von Wilhelm Herrmann, im Verkehr des Christen mit Gott; Wellhausen und Eichhorn. 56) Kähler, Theologe und Christ, S. 60. 57) Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 91. 58) Moderne Geister, S. 515. 59) Funcke, Der Wandel vor Gott, S. 3. 60) Angriff auf die Christenheit 580. 61) Vgl. die Zitate aus dem Monistischen Jahrhundert bei Titius, Natur und Gott, 284, Anm. 443. 62) Deutsche Kämpfe II, 257. 63) So von Abderhalden in der Ethik. 64) Burckhardt, S. 19. 65) Wiese, Lebenserinnerungen und Amtserfahrungen II, 162 u. 203—211. 66) Gesammelte Aufsätze 540. 67) So urteilte die Frau des Historikers H. Baumgarten; vgl. Marianne Weber, Max Weber, S. 88. 68) So Hans Rosenberg in der Einleitung zu Hayms Briefwechsel, S. 16 und 17. 69) Deutsche Schriften 116. 70) Briefwechsel 237. 71) Denkwürdigkeiten

des Gen.-Feldmarschalls Alfred Graf von Waldersee II, 158. 72) M. v. Bunsen: Die Welt, in der ich lebte, 202. 73) An seinen Sohn, 8. Sept. 87, Briefe II, 5, 168. 74) Briefwechsel 238. 75) Tagesansicht 56. 76) Abgedruckt am Schluß des 2. Bandes seiner Biographie. 77) Schleiermachers Reden über die Religion, S. 79. 78) Briefwechsel 128. 79) Erich Förster, Falk 561. 80) Denkwürdigkeiten II, 158, 9. Nov. 1890. 81) a. a. O. II, 381, 30. Dez. 96. 82) II, 388, 22. Nov. 97. 83) III, 204, 29. Jan. 1903. 84) I, 181, 19. Okt. 78. 85) a. a. O. II, 381, 30. Dez. 96. 86) Deutsche Schriften 99. 87) Briefe II, 4, 347, 25. Sept. 72. 88) Waldersee III, 222, 8. Dez. 1903. 89) Dilthey, Briefwechsel 238. 90) Briefe II, 4, 447, 5. Nov. 78. 91) a. a. O. 428. 92) Deutsche Kämpfe 814, 10. März 79. 93) Förster, Falk 279. 94) An Yorck 228. 95) Ritschl, Schleiermachers Reden, S. 100. 96) a. a. O. 106. 97) a. a. O. 99. 98) a. a. O. 107. 99) a. a. O. 99. 100) Vischer, Auch Einer, Ausgewählte Werke II, 63. 101) Fontane, Briefe, 5. August 93. 102) Waldersee, Denkwürdigkeiten II, 240.

Schlußwort. S. 443—458.

1) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 409. 2) Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus II, 8, 15. 3) Windelband a. a. O. 408. 4) Paul Tillich in den theologischen Blättern, VI. Jahrgang, Nr. 2, Febr. 1927, S. 36. 5) D. F. Strauß, Christliche Glaubenslehre I, S. X. 6) Vgl. meine Abhandlung: „Kant als Idealist und als Realist" in den Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus II. Aufl., S. 57f. 7) Tillich a. a. O. 35. 8) Tillich a. a. O. 9) So hat mich Tillich a. a. O. 36 mißverstanden, aber er hat nicht beachtet, daß ich selbst gegen diese Methode der Kritik protestiert habe. Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus, S. 29: „Mit welchem Rechte wird einer weit zurückliegenden Periode der Geschichte diese kanonische Bedeutung beigelegt, daß sie den Maßstab der Kritik für alle Folgezeit abgibt? Im Fortgang der Geschichte liegt die Kritik... wenn also der Idealismus unter dem Einfluß der Reformation entstanden ist, so liegt in diesem Ergebnis vielmehr ein Urteil über die Reformation und nicht in der Reformation der kritische Maßstab für den Idealismus, Das ist nichts weiter als die Einseitigkeit eines Theologen. Das umgekehrte Verhältnis zeigt die Geschichte deutlich, nämlich daß der Idealismus zu einer Kritik am reformatorischen Christentum geführt hat. Aber es ist ganz willkürlich, das eine am andern zu messen. Die Religion des Idealismus trägt ihren kritischen Maßstab in sich selber, er liegt im Verlauf der Geschichte, die ich verfolge." Ich wiederhole diese Worte zum Beweis dafür, daß ich die Methode, die Tillich mir vorwirft mit deutlichen Ausdrücken selbst verworfen habe. Ich hoffe, daß im Text klar wird, worin ich den Maßstab jeder geschichtlichen Erscheinung finde. 10) Vgl. meine oben zitierte Abhandlung über dieses Thema. 11) Vgl. meine Festrede zum Reformationsjubiläum, 1917, Die deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart, abgedruckt in der Vortragssammlung Reich Gottes und Weltgeschichte, über Luthers Stellung zur Natur, S. 212. 12) Vgl. Dilthey, Schriften II, S. 1ff.

(74-193
208-10 SP.

LUTGERT, Wilhelm. B
Die Religion des deutschen 3185
Idealismus und ihr Ende. .L8
v. 4
DATE

LUTGERT, Wilhelm. B
Die Religion des deutschen 3185
Idealismus und ihr Ende. .L8e
v. 4